ENRIQUE COLLIN, Pbro.
Doctor en Filosofía y Teología, Licenciado en Ciencias bíblicas
y en Filosofía y Letras

MANUAL
DE
FILOSOFIA TOMISTA

PARA LOS ALUMNOS DE ENSEÑANZA MEDIA Y SUPERIOR

Traducción de la novena edición francesa
por
Cipriano Montserrat, Pbro.
Canónigo, Doctor en Filosofía y en Sagrada Teología

TOMO I

LÓGICA FORMAL
ONTOLOGÍA
PSICOLOGÍA

Segunda edición
Revisada por el P. Juan Roig Gironella, S. J.

LUIS GILI, Editor
Córcega, 415 – BARCELONA
1950

Nihil obstat

El Censor

JUAN ROIG GIRONELLA, S. J.

Barcelona, 7 de marzo de 1950

Imprímase

† GREGORIO, Obispo de Barcelona

Por mandato de Su Excia. Rdma.

JUAN E. SALVANS BASSAS

Canciller-Secretario

INTRODUCCIÓN GENERAL

El saber en general. — La ciencia. — La Filosofía. — Su puesto en la esfera del saber. — Su génesis. — División

1.° **El saber en general.** — Todo ser tiende naturalmente a su perfección natural relativa y al desenvolvimiento característico de su especie; de aquí que el hombre, ser principalmente inteligente, aspire, por su misma naturaleza, a la perfección del entendimiento consistente en *saber:* πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (Aristóteles). Desinteresada en sí misma, persiguiendo el saber por el propio saber, esta tendencia impele irresistiblemente al hombre a conocer: 1.°, con certeza, único estado en que el entendimiento se halla de veras satisfecho; 2.°, muchas cosas; 3.°, con orden y unidad. Fruto de la misma constitución de nuestra naturaleza, es innata en nosotros y se manifiesta ya netamente, con sus caracteres esenciales, en la credulidad, en la curiosidad insaciable y en las precoces y divertidas generalizaciones del niño.

2. **La ciencia.** — El saber es de dos clases:

1.° *Vulgar*, que sólo nos da a conocer: *a*) hechos concretos, verbigracia, la disposición de una casa, el nombre de sus moradores, etc.; *b*) hechos generales, cuyos elementos o causas solamente son conocidos de una manera confusa, verbigracia, lo dañino de tal especie de setas, el efecto especial de tal remedio, etc...

2.° *Científico* — esto es, acompañado de una certeza razonada —, que permite *explicar* las cosas y los hechos, por cuanto resulta del estudio metódico de las causas universales y necesarias, de quien son producto complejo unas y otros, y de las leyes que los rigen. En general, es causa de un hecho o de un ser todo aquello que contribuye a que éstos sean lo que son, todo aquello de lo cual ellos depen-

den en su existencia actual, lo que nos llevará más adelante a distinguir cuatro clases de causas: material, formal, eficiente y final (Cf. n.º 99). La *ciencia* consiste, pues, en saber por medio de las causas —*vere scire, per causas scire,* decía Bacon—; de suerte que cuanto más se adelanta, a propósito de un ser cualquiera, en el estudio de cada una de esas clases de causas hasta conocer lo que de más general hay en ellas, tanto más íntima y perfectamente se conoce dicho ser, tanto más profunda es la *ciencia* que del mismo se tiene.

3. **La Filosofía.** — El saber científico puede versar:

1.º Sobre una determinada categoría de seres o hechos estudiados en sus causas próximas propias, cuyo modo de actividad se procurará sobre todo precisar; tal es el caso de las *ciencias particulares,* verbigracia, la Física, la Química, la Biología, etc., con todas sus ramas especiales, que se ocupan preferentemente del *cómo* de las cosas y de los hechos.

2.º Sobre todos los objetos que puede conocer el entendimiento humano considerados en sus últimos *porqués;* tal es el campo de la *Filosofía.*

Este nombre proviene, al parecer, de Pitágoras, quien se llamaba modestamente "amigo de la sabiduría" (φίλος σοφίας), como protestando contra el jactancioso título de sabios (σοφοί) que se daban sus antecesores. Concebida vagamente por todo el mundo como la más alta sabiduría que es dado alcanzar al hombre, la Filosofía puede *definirse,* de un modo más preciso, *la ciencia de las cosas por sus causas más elevadas adquirida con la luz natural de la razón humana.* Expliquemos esta definición.

Ciencia: Es la Filosofía un conjunto de conocimientos ciertos (al menos en sus partes principales), razonados, ordenados en una síntesis lógica armónica, en la que se eslabonan e ilustran entre sí.

De las cosas: Objeto de su estudio es *todo cuanto existe* de algún modo. Tal es su *objeto material,* objeto que comprende, en consecuencia, el objeto material de todas las ciencias particulares, de las que por este mero hecho se distingue. ¿Quiere esto decir que no es más que una simple enciclopedia (Descartes) o una sistematización sin otro cometido que el de señalar a cada ciencia su puesto respectivo en el edificio del saber humano? (Augusto Comte). No, porque todavía y principalmente se distingue de las ciencias particulares, incluso cuando estudia el objeto especial de las mismas, por el punto

de vista preciso, la formalidad, el aspecto bajo el cual estudia las cosas, a saber:

Por sus causas más elevadas: He aquí su *objeto formal,* lo que la caracteriza, la hace ser lo que es y la distingue entre las demás ciencias, imprimiéndole, diríamos, su *forma* determinada. En efecto, al paso que las ciencias particulares se ocupan en las cosas o los hechos que constituyen su objeto especial en cuanto a sus causas inmediatas, propias de tal categoría de seres, la Filosofía, al considerar esos mismos objetos, se eleva a las causas más generales y más íntimas, penetrando en las mismas leyes del ser, última y universal entretela de toda cosa y tema de la Metafísica general (Ontología), que por esto fué llamada Filosofía primera por Aristóteles.

Un ejemplo permitirá comprender mejor la importante verdad de que las ciencias — como a su vez las facultades cognoscitivas — se distinguen entre sí no tanto por las cosas que ellas estudian (su objeto material) cuanto por el aspecto bajo el cual las consideran (su objeto formal). En efecto, una misma cosa, verbigracia, un bíceps, puede ser estudiada por diversas ciencias, las cuales no por esto serán menos distintas las unas de las otras. El biólogo determinará su estructura histológica, el físico verá en él una fuerza, el matemático atenderá a su volumen para calcularlo, el filósofo lo mirará como un ente que obra con sujeción a las leyes generales del ser y de la acción.

Adquirida con la luz natural de la razón humana: Por ello la Filosofía se distingue de la *Teología,* que se funda en las enseñanzas de una revelación divina. Ella, por el contrario, acepta como verdadero aquello de lo cual tiene evidencia intrínseca — único criterio, para ella, de verdad filosófica — y considera el argumento de autoridad como el más flojo de los argumentos científicos, por cuanto no hace ver el porqué de lo que se afirma. Santo Tomás de Aquino había dicho con gran acierto antes que Descartes: "*Licet locus* (= argumento) *ab auctoritate quae fundatur super ratione humana sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina est efficacissimus.*" (*S. Th.,* 1.ª, q. 1, a. 8, ad 2.)

Es evidente que la Filosofía, remontándose a las causas supremas, basada sobre los principios universales en que estriban las leyes particulares de las demás ciencias, es *la ciencia (cognitio certa per causas) más elevada y más perfecta;* y se comprende sin dificultad que *no puede haber más que una,* como no hay más que una Física, una Química, etc. — como es único el orden interno del conjunto de seres que ella pretende expresar —, y esto sea cual fuere la multitud

de sistemas filosóficos contradictorios, más o menos artificiales, que ha construído el espíritu humano engañado por la imaginación o descarriado por las aviesas pasiones.

4. **Su puesto en la esfera del saber.** — Es fácil ahora determinar las relaciones de la Filosofía: 1.°, con *el saber vulgar* considerado en las afirmaciones legítimas denominadas *verdades de sentido común;* 2.°, con *el saber científico de las ciencias particulares;* 3.°, con *el saber revelado de la Teología.*

1.° *Relación con el sentido común.* — Con esta expresión entendemos no una especial facultad instintiva (Reid y la escuela escocesa), ni un sentimiento superior a la razón y ciego (Rousseau, Bergson, etc.), sino el entendimiento en su actividad espontánea, antes de toda reflexión científica. El sentido común adquiere naturalmente *muchas certezas* — legítimas por estar fundadas en una evidencia inmediata —, concernientes: *a*) a *hechos sensibles,* verbigracia, la existencia de las cosas exteriores y del sujeto que piensa; *b*) a *proposiciones generales* inmediatamente evidentes, tales como los primeros principios o sus aplicaciones directas, verbigracia, lo que es, es; lo que no existe *per se* recibe de otro la existencia; el todo es mayor que la parte; las operaciones elementales de aritmética: $2 + 2 = 4$; $2 \times 3 = 6$, etc. Respecto a esos *hechos sensibles,* cuando se ciñe a expresar y afirmar lo que perciben los sentidos dentro de los límites de su objeto formal, el sentido común goza de una certidumbre legítima; goza de ella, asimismo, respecto a las *verdades generales abstractas* concernientes al ser (o a las nociones transcendentales que le son propias); puesto que ahí se encuentra el objeto formal del entendimiento acerca del cual por su nativa tendencia es infalible, como lo es toda facultad cognoscitiva acerca de su objeto formal propio, para el cual ha sido hecha. Verdad es que, hallándose entonces el entendimiento solamente en la primera etapa de su desarrollo — la del *saber vulgar* —, el sentido común no puede defender sus certidumbres contra las objeciones especiosas ni justificarlas científicamente; incumbe a la reflexión científica y filosófica la labor de proseguir y llevar a un estado menos imperfecto los conocimientos ciertos del sentido común.

A condición de entender bien la fórmula, puede, pues, afirmarse que la Filosofía *está fundada en el sentido común.* Trátase aquí de unas evidencias inmediatas, fuentes de legítima certeza, que el entendimiento percibe espontáneamente; no, en modo alguno, de la

autoridad ciega de un consentimiento universal o de un instinto natural. Afirmamos, por ejemplo, como ciertamente verdadero el principio de causalidad, no porque todo el mundo lo considere como tal o porque nos sintamos impelidos a admitirlo a ciegas; sino porque *vemos* su verdad, porque percibimos de una manera clara que los dos términos de que consta se exigen mutuamente. Además, la Filosofía, si tiene el cometido de desenvolver y justificar las verdades del sentido común y aun de comprobar sus conclusiones, no debe llegar nunca a contradecirlas; del mismo modo que las Matemáticas superiores no deben llegar a contradecir las leyes elementales de la Aritmética. Un sistema filosófico que dé tal resultado — y ciertamente no faltan —, se condena a sí mismo, digan lo que quieran no pocos pensadores modernos, que, herederos de los principios de Descartes y de Kant, *ven en ello una señal de verdad,* por ser la ciencia a sus ojos opuesta al sentido común.

Es innegable, por otra parte, que éste se engaña a menudo en la interpretación científica de los hechos que averigua; que, por ejemplo, admitió durante siglos la rotación del sol alrededor de la tierra, etc.; y es que en tales casos no se trata ya directamente de datos inmediatos de los sentidos ni del ser en general, objeto formal del entendimiento.

2.º *Relación con las ciencias particulares.* — Siendo la ciencia por antonomasia, a causa de la superioridad y universalidad de su objeto formal, la Filosofía — sobre todo la Metafísica general, la Ontología — domina las ciencias particulares, que le están indirectamente subordinadas, y como tal: *a*) *juzga* sus afirmaciones, rechazando las que son incompatibles con sus propias conclusiones ciertas; *b*) las *dirige:* suministra a cada una de ellas sus primeros principios y limita su propia esfera, impidiendo que se extravíen; por ejemplo, niega toda autoridad a las afirmaciones de los físicos sobre la imposibilidad del milagro, la irrealidad de las causas finales, etc.; *c*) se mantiene *independiente* de ellas, utilizando a lo sumo, en calidad de instrumentos, las verdades suministradas por la investigación científica; siendo de notar que sólo se sirve de éstas para ilustrar con ejemplos sus afirmaciones, no para asentarlas; pues a este efecto se contenta con hechos de inmediata evidencia sensible no interpretados todavía más o menos exactamente por los sabios. La verdad de una doctrina filosófica es, pues, independiente de la de las teorías científicas contemporáneas, de las que puede sacar confirmaciones de sus tesis, mereciendo serio reproche los escolásticos

de los siglos XVI y XVII por haber incorporado a su doctrina filosófica las teorías científicas, en gran parte caducadas, de Aristóteles o de los doctores de la Edad Media, y por haberse empeñado en defenderlas.

Es indudable que el progreso de las ciencias particulares es útil a la Filosofía, en especial a la Cosmología y a la Psicología, en orden a conocer más exactamente el objeto material propio de ellas; una seria cultura científica es indispensable a la Filosofía para ilustrar y confirmar sus tesis con ejemplos adecuados, para deslindar lo que es de inmediata evidencia sensible de lo que es interpretación científica, y, en fin, para entender y refutar las objeciones de los sabios.

3.º *Relación con la Teología.* — La Teología es la ciencia de Dios, fin sobrenatural del mundo, que nos viene de la revelación divina. Participación, muy imperfecta, sin duda, de la ciencia misma de Dios, es evidentemente superior a toda ciencia humana. Con todo, si es verdad que se distingue netamente de la Filosofía, lo es también que no está aislada de ella, como han sostenido los racionalistas y los modernistas siguiendo a Descartes, y que puede declarar falsa una conclusión filosófica incompatible con sus afirmaciones ciertas, y por este mero hecho ciertamente ilegítima: porque la luz natural de la razón y la luz sobrenatural de la Revelación, provenientes ambas de Dios, no pueden contradecirse; pero no ejerce ninguna autoridad sobre los principios inmediatamente evidentes de donde la Filosofía procede (subordinación material, no formal). Así la *Teología* limita la libertad (de errar) de la Filosofía; además, le aporta luz, esclareciendo su labor investigadora en ciertas cuestiones sutiles, como las que se refieren a la persona, a la naturaleza, a la cantidad, etc., prestándole mayor seguridad para afirmar determinadas tesis, verbigracia, las relativas al origen del mundo y al último fin del hombre, como lo demuestra claramente la comparación entre la obra de Aristóteles y la de Santo Tomás. A su vez la *Filosofía*: *a*) guía la razón al acto de fe, sentando ciertas verdades preliminares indispensables, verbigracia, la existencia del mundo exterior, la existencia de Dios, la posibilidad y cognoscibilidad de la revelación divina; *b*) confirma racionalmente, defiende contra las objeciones, explica en cuanto puede, ilustra con símiles las verdades reveladas y las desarrolla hasta sus últimas conclusiones lógicas; *c*) las ordena en ese edificio científico armónico que llamamos Teología.

5. **Su génesis.** — Al par de las demás ciencias, no se remonta la Filosofía al origen de la humanidad. Si es cierto que se formó antes de no pocas ciencias particulares, por cuanto versa sobre las leyes y los hechos más generales del mundo, y estudia las cuestiones relativas al origen y al último fin que afectan al hombre más de cerca, no lo es menos que han debido transcurrir luengos siglos para que su objeto, de un grado de abstracción tan subido, fuese precisado y profundizado de una manera científica. Será bueno esbozar los grandes rasgos de esta génesis.

Históricamente hablando, la Filosofía ha nacido: 1.º *Del entendimiento* del hombre, de la facultad que éste tiene de interrogarse, de investigar y comprender el cómo y el porqué de las cosas. En efecto, provisto naturalmente de los primeros principios, a diferencia del animal, es capaz de raciocinar sobre las cosas que percibe. 2.º Ciertamente, también, de una *revelación primitiva* hecha por Dios a nuestros primeros padres sobre ciertas verdades superiores indispensables a su vida moral de seres racionales. Esa revelación — cuya importancia no hay que exagerar y cuya finalidad no hay que falsear, como lo hicieron en el siglo XIX los tradicionalistas De Bonald, De Maistre y Lamennais — es considerada por la simple razón como necesaria a la misión de educadores de la raza humana que debían llevar a cabo nuestros primeros padres. La fe católica nos la muestra en Adán y Eva, dotados del don preternatural de ciencia; el estudio de las religiones y de las creencias de muchos pueblos nos la permite ver transmitida a la humanidad por una tradición más o menos alterada.

Pero estos conocimientos, aceptados más bien que estudiados, no constituían una filosofía y se confundían con la doctrina religiosa. Entre los *semitas* (caldeos, judíos, egipcios) apenas se halla rastro de investigación filosófica propiamente tal. Entre los *arios* de Oriente, provocados generalmente tales conocimientos por el problema del mal, no aparecen deslindados de la religión y cristalizan en diversas sectas: 1.º, entre los *persas* hallamos el mazdeísmo de Zoroastro, llamado también Zaratustra (siglo VII antes de Jesucristo), que afirma el dualismo de dos principios: el bien (Ormuzd) y el mal (Ahrimán); 2.º, entre los *indios,* después de la doctrina politeísta de los *Vedas* — libros sagrados del siglo XII antes de Jesucristo —, se encuentran, sobre todo: *a*) el *brahmanismo,* a base a la vez de panteísmo (Brahma o Atman) y de idealismo, que enseña la metempsicosis y que, en su pesimismo, lleva a una ascesis exagerada, con vistas a

libertar al hombre de su existencia individual, causa de todo dolor; *b*) el *budismo* de Çakya-Muni (= Buda = el Iluminado, siglo VI antes de Jesucristo), evolucionismo fenomenista, según el cual el mal está en ser y la felicidad se halla en el estado donde todo deseo queda extinguido (Nirvana); 3.°, respecto a los *chinos*, sus sabios no son más que moralistas; así, Confucio (siglo VI antes de Jesucristo), cuya doctrina oportunista pasa a ser con Ciu-Hi (siglo XII después de Jesucristo) enteramente materialista, y Lao-Tseu (siglo VI antes de Jesucristo), cuyo taoísmo (Tao = Dios panteísta) no es más que una moral hedonista.

Únicamente entre los *griegos* fué cultivada la Filosofía por los sabios, no por los sacerdotes, desarticulándose de la religión y consiguiendo erigirse en ciencia autónoma merced a los esfuerzos de inteligencias vivas y perspicaces. Labor de larga duración, cuyo objeto fué, al principio, *el hecho universal de la mutación*, del devenir, a que están sujetas las cosas visibles, hecho que los llevó a estudiar las diversas causas que en él se manifiestan y, por lo pronto, las causas intrínsecas, constitutivas de los seres materiales. Así, los *primeros jonios* (siglo VI antes de Jesucristo) buscan el elemento común a todos los cuerpos, la causa material que sirve de substrato a toda mutación corpórea, y la encuentran en el aire (Anaxímenes), en el agua (Tales), en el fuego (Heráclito), elemento común que este último llega a negar, en opinión de algunos, sosteniendo que nada existe, que todo fluye y que no hay otra cosa que mutación sin sujeto mudable. Por el contrario, los *eleáticos* — Parménides, Jenófanes, Zenón, etc. — afirman, *a priori*, según parece, la unidad y la inmutabilidad del ser, considerando la mutación como puramente ilusoria o superficial. *Demócrito*, progenitor del mecanicismo epicúreo y cartesiano, explica el mundo a base de unos átomos eternos a los que el movimiento presta múltiples posiciones, de donde resulta la diversidad de los cuerpos. *Pitágoras* hace de los números, diversamente combinados, los principios constitutivos de los cuerpos y, por otro lado, introduce en Grecia la metempsicosis de los orientales; *Empédocles* propone su famosa teoría de los cuatro elementos: agua, aire, fuego y tierra; tan sólo *Anaxágoras*, a quien probablemente se había anticipado *Anaximandro*, sospecha que el elemento material común debe ser algo indeterminado (ἄπειρον) y afirma, además, la necesidad de una causa eficiente, distinta del efecto, inteligente, obrando por un fin.

Ante la multiplicidad de los sistemas, con frecuencia contra-

dictorios, a que dió origen esa labor filosófica, toda una caterva de pensadores, ávidos de hacer gala de su ingenio y más afanosos de lucro que de verdad, se dedicaron a sostener el pro y el contra de cada afirmación, según el caso, empleando argumentos basados en sofismas capciosos; fueron ésos los *sofistas* del siglo v, cuya actitud dió por resultado la duda acerca del valor de nuestras facultades cognoscitivas (escepticismo).

Fué entonces cuando apareció *Sócrates* (469-399), quien aportó a los griegos no precisamente un sistema, sino un método para las investigaciones filosóficas. Acostumbró a sus discípulos a rendirse a lo real en vez de construirlo a su antojo, y a formarse una idea precisa de cada cosa, de lo que una cosa es en sí misma (de su esencia), y esto por un doble procedimiento: la *ironía,* mediante la cual, fingiendo ignorancia y partiendo de las respuestas de sus discípulos sobre cosas que creían saber, los llevaba con sus preguntas a verdaderos absurdos, y la *mayéutica,* en la que tras una nueva serie de preguntas los llevaba poco a poco a una definición exacta. Sócrates aplicó este método principalmente a las cuestiones morales, mas sus discípulos lo utilizaron para explorar todos los ámbitos de la Filosofía.

Platón fué el primero en ensayar una síntesis de esta clase, de gran alteza de miras, pero plagada de errores, especialmente respecto a la cuestión capital de los universales, que relegó al mundo superior de las ideas. Dicha síntesis fué precisada, completada y corregida por *Aristóteles,* cuyo genio levantó un edificio intelectual definitivo en sus líneas maestras, admirable por su fidelidad a los datos de la experiencia y a los primeros principios del entendimiento, que Bergson ha calificado justamente de "Metafísica natural del espíritu humano". Más tarde, los *Padres de la Iglesia* (muchos de los cuales fueron preferentemente platónicos por ignorar la doctrina peripatética) y los doctores de la Edad Media, utilizando los trabajos de los comentaristas árabes, la robustecieron, la precisaron más y más y en parte la rectificaron a la luz de la revelación cristiana, siendo el genio de *Santo Tomás de Aquino* (1226-1274) quien dió cima a la síntesis de las aportaciones de la sabiduría humana y de la fe revelada.

Así constituída, la Filosofía fué enseñada en las escuelas, aunque con numerosas divergencias, hasta el siglo XVII — viniéndole de aquí el nombre de *escolástica* —; pero las vanas sutilezas de los doctores de la decadencia, su fidelidad a un aparato científico ya

harto inexacto y su espíritu de protesta y rebeldía contra las enseñanzas de la Iglesia la hicieron blanco de ataques y la hundieron poco a poco en el descrédito.

Con *Descartes* — cuyas teorías filosóficas o científicas habían sido ya esbozadas en parte por escolásticos disidentes, como Guillermo de Conches, Roberto Grosseteste, Duns Escoto, Guillermo de Occam, Buridán, Nicolás Oresme, Nicolás d'Autrecourt, etc. — la filosofía moderna entró en la senda de un subjetivismo cada vez más idealista, polarizándose en una multitud de sistemas que se destruían los unos a los otros. La gran tradición filosófica tomista, harto olvidada y abandonada hasta en las escuelas católicas, sólo recobró su puesto de honor merced al vigoroso impulso de *León XIII* (Encíclica *Aeterni Patris,* de 4 de agosto de 1879), quien impuso la enseñanza de la misma. *Pío X* acentuó las órdenes dadas; mas, como se interpretara de maneras muy distintas y aun opuestas la doctrina del Doctor Angélico ya obligatoria, aprobó veinticuatro tesis presentadas por determinado número de profesores, declarando que en ellas se contenía exactamente la doctrina auténtica de Santo Tomás (Cf. n.º 455). El *Código de Derecho canónico* promulgado bajo Benedicto XV formula claramente las reglas de la enseñanza filosófica: "*Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.*" (Canon 1366, § 2.) (1).

Esta *filosofía tradicional* — *philosophia perennis* —, llamada escolástica, es denominada asimismo, muy justamente, filosofía del sentido común, de la evidencia, del ser, intelectualista, porque aspira a ampliar y desenvolver las certidumbres legítimas del sentido común; porque no se arroga el derecho de afirmar una sola cosa como verdadera sino a la luz de la evidencia objetiva inmediata o mediata; porque acepta sin modificarlos o desdeñarlos en parte, según su antojo, los datos de la experiencia que le revela la realidad; porque defiende y justifica el valor de nuestro entendimiento, respetando las leyes esenciales del mismo. Su método, caracterizado por las definiciones precisas, los estados de la cuestión antes de toda disputa, las pruebas y los argumentos en forma silogística, es una disciplina

(1) El autor, siguiendo una corriente muy extendida por desgracia en ciertas naciones extranjeras, ni menciona el gran renacimiento escolástico de los siglos XVI y XVII, debido en gran parte a España (no se olvide que está Suárez). En este punto disentimos del autor. — *(N. del R.)*

excelente para el espíritu, quien se habitúa a la claridad en las ideas, a la exactitud en los términos y a una lógica rigurosa en el raciocinio.

Suele *reprocharse* a los escolásticos que se expresen en un latín que en nada se parece al de Cicerón. Sería cosa fácil responder, por de pronto, que los tratados especiales de una ciencia cualquiera exigen una lengua técnica, y que el latín, como toda lengua viva, se enriqueció a través de los siglos con nuevos giros; sería fácil citar escritores escolásticos cuyo lenguaje es de una elegancia innegable; pero es más sencillo recordar que Erasmo, el más célebre humanista del Renacimiento, enjuiciaba así el referido reproche: "¿Por qué — escribe en su obra titulada *Ciceronianus sive de optimo dicendi genere* —, por qué el latín cristiano no ha de ser un latín correcto y hermoso? ¿Porque emplea palabras nuevas y giros desconocidos de Cicerón y de los autores del siglo de Augusto? Pues, si se ha de considerar como bárbaro todo cuanto hay de nuevo en el lenguaje, no existe un solo vocablo ni un solo giro que algún día no haya sido bárbaro. ¿No encontráis muchas novedades de ésas en el mismo Cicerón?... ¿Por qué negáis, pues, a los grandes escritores del Cristianismo un derecho que nadie niega a los de la antigüedad? ¿Debían cohibir ellos el genio cristiano con las trabas del genio pagano, o dejar sin expresión el caudal de ideas que el Cristianismo aportó al mundo?... Causa maravilla oíros denostar a los Padres de la Iglesia, a los grandes escritores de la Edad Media, a Santo Tomás, a Duns Escoto, a Durand y a tantos otros; no tenéis voz suficiente para denunciar su barbarie. Sin embargo, examinada la cosa con imparcialidad, esos hombres, que no se jactan de elocuentes ni de ciceronianos, son más ciceronianos que todos vosotros juntos... ¿No es verdad, según confesáis vosotros mismos, que es un Cicerón aquel que se expresa muy bien, sea cual fuere el asunto que trata? Dos condiciones se requieren para esto: conocer a fondo la materia y poseer un corazón y una convicción que dicten las palabras... Vocablos, giros, concordancia, todo es tan irreprochable en nuestros grandes autores cristianos como en los autores gentiles; su latín es, pues, un latín excelente y muy bello, por supuesto, en su género, y tan ciceroniano como el de Cicerón."

De modo singular, posee *Santo Tomás de Aquino* en sumo grado las cualidades del escritor didáctico, a saber: sencillez, claridad y precisión, las cuales no excluyen, desde luego, cierta elegancia: "*Stylus brevis; grata facundia; celsa, clara, firma sententia*", dice de él el Oficio dominicano. Si no fascina la imaginación con brillantes y continuas metáforas, con enlaces de palabras tan vacíos de sentido como inesperados — como hace más de un autor moderno —, en cambio nutre el espíritu con un pensamiento claro, escueto, profundo y sólidamente eslabonado, en el que la imagen y el ejemplo sensible sólo intervienen en cuanto ayudan a concebir y comprender debidamente la doctrina enseñada.

Añadamos, por lo que atañe particularmente a *Francia,* que a la formación escolástica, de la que el genio francés se benefició copiosamente durante largos siglos, cuando se iba elaborando el idioma, gracias sobre todo a la Universidad de París, es a quien se debe, según el testimonio de jueces tan competentes

como Darmesteter, Brunetière, etc., esa claridad incomparable de la época clásica, reconocida por toda la Europa intelectual. "A la escolástica y al bajo latín — declara Darmesteter — debe el francés la incomparable precisión que aporta al lenguaje filosófico. Los términos son casi todos abstractos y no se prestan a la inexactitud que entrañan las expresiones metafóricas." (*La vie des mots*, pág. 72, nota.)

[Refiriéndonos a España, la filosofía escolástica tuvo un papel importantísimo en la formación de los caracteres de la cultura española: recuérdense, por ejemplo, las universidades de Alcalá y Salamanca. Pero también España contribuyó muchísimo al desarrollo de la filosofía escolástica en Europa. Aun sin mencionar hechos más remotos (como la escuela de traductores de Toledo), España fué quien contribuyó más que nadie en el gran renacimiento filosófico de los siglos XVI y XVII con una pléyade de filósofos eximios que influyeron en todo el mundo; por ejemplo, Suárez, cuyas obras suplantaron a las de los protestantes en las mismas universidades protestantes de Europa central, y en ellas se tuvieron como libro de texto hasta los tiempos de Leibniz. Este último filósofo denomina *la scolastique espagnole* a la filosofía escolástica que él conocía. Por esto no es de maravillar que Martín Grabmann dijera de España, que una nación a quien le cupo la gloria de estas generaciones de grandes filósofos, ya merecería por ello sólo, y aun sin más títulos, los honores de la inmortalidad.] — *(N. del R.)*

6. **División.** — Entre los antiguos, cuya filosofía abarcaba toda la ciencia humana de su tiempo, las divisiones de esta disciplina afectaban más bien a las diversas ciencias. Tal es el caso, por ejemplo, de la que estableció Aristóteles con gran profundidad, considerando los diferentes grados de abstracción de los objetos de cada ciencia. (Cf. Lógica de las ciencias, n.os 281 y 547.)

Dejando aquí de lado ciertas discusiones desprovistas de interés en torno a la mejor división, citamos la que, a partir de Wolff (1679-1754), suele proponerse en nuestros días. Desde luego, siendo la Filosofía un estudio a fondo del orden universal, se divide en dos partes principales: una *teórica, especulativa* (de θεωρέω, *speculari*, contemplar), cuyo objeto es el orden realizado de hecho en el mundo; otra *práctica* y *normativa*, que determina el orden que el hombre ha de poner en sus actos intelectivos y libres para conseguir el último fin a que está destinada su naturaleza de espíritu encarnado.

La Filosofía *especulativa* comprende:

La Metafísica general	*Ontología.* — Estudio del ser en cuanto ser. *Criteriología.* — Estudio del ser en cuanto pensado.
La Metafísica especial	*Cosmología.* — Estudio del mundo de los cuerpos. *Psicología.* — Estudio del mundo de los vivientes. *Teología natural.* — Estudio de Dios.

En la Filosofía *práctica* se distinguen de ordinario:

La *Lógica*, que dirige los actos de la razón hacia la verdad.
La *Moral*, que dirige los actos de la voluntad hacia el sumo Bien.
La *Estética*, que estudia la belleza y los medios de realizarla con las artes.

He aquí el orden que seguiremos en este Manual:

Lógica formal. — Nociones de Metafísica (Ontología y Cosmología). — Psicología. — Criteriología y Lógica de las ciencias o Metodología. — Moral. — Teología natural.

[A muchos parece más recomendable la división que ha sido siempre tradicional en la Filosofía escolástica, la cual, después de dividir la Filosofía en *Lógica*, *Real* y *Moral* (inspirándose en Platón), subdivide la parte *Real* al modo aristotélico en *Física* y *Metafísica*: la primera comprende la *Cosmología* y la *Psicología*; la segunda comprende la *Teología Natural* y la *Ontología*. Esta subdivisión aristotélica se funda en los tres grados de abstracción: cualidades sensibles (física, no en sentido de ciencia natural, sino filosófica), cantidad (matemática, que cae fuera de la Filosofía) y el ser inmaterial (objeto de la Metafísica) (Cf. n.º 281).] — *(N. del R.)*

LÓGICA FORMAL

NOCIONES PRELIMINARES

La Lógica. — Utilidad. — División. — La Lógica formal

7. **La Lógica.** — Santo Tomás *define* la Lógica: "El arte que dirige el acto de la razón, o sea, el arte merced al cual el hombre procede con orden, facilidad y sin error en el acto de la razón." Este acto propio de la razón es el raciocinio; y precisamente por su poder de raciocinar recibe el entendimiento humano el nombre de razón.

La Lógica tiene por *objeto material* (Cf. n.º 3) los elementos del pensamiento humano: ideas, juicios y raciocinios; en otros términos, el ser en cuanto expresado en nuestro pensamiento; y por *objeto formal*, las mutuas relaciones de ideas y juicios que permiten ordenarlos y utilizarlos sin contradecirse nunca, con vistas a la investigación o a la demostración de la verdad por vía de raciocinio. Aspira a establecer en el pensamiento una ordenación justa, de tal suerte que el espíritu, partiendo de una proposición verdadera, esté cierto de que la conclusión adonde llega lo es también, y señala reglas para realizar más segura y fácilmente esta doble condición.

Muchos autores concluyen de ahí que la Lógica es una ciencia normativa, práctica. Con mayor razón la considera Santo Tomás como una ciencia especulativa — puesto que analiza las leyes esenciales del raciocinio y los principios que garantizan el valor del mismo —, pero una ciencia que es a la vez un arte ("*recta ratio factibilium*") desde el momento que señala reglas para la recta elaboración de esas operaciones internas que llamamos definiciones, raciocinios, demostraciones, etc.

La Lógica se *distingue* claramente:

1.º De la *Psicología: a*) Por su *objeto material,* mucho más restringido, ya que no abarca todas las manifestaciones de las tres vidas: vegetativa, sensitiva e intelectiva que estudia la Psicología, sino solamente las operaciones del espíritu. *b*) Por su *objeto formal,* que la caracteriza, ya que el campo común a esas dos ciencias, o sea, el de las operaciones del espíritu, es considerado por cada una de ellas bajo un aspecto distinto: la Lógica investiga cómo y en qué medida lo que expresan las operaciones del espíritu (conceptos objetivos) es susceptible de ser utilizado en el raciocinio con vistas a alcanzar la verdad; al paso que la Psicología examina esas operaciones como acciones vitales, observando su producción, su desarrollo, sus efectos en el sujeto que piensa y el ser de modificaciones corporales o espirituales que físicamente tienen en él (conceptos subjetivos). "La Psicología investiga las condiciones de existencia; la Lógica, las condiciones de legitimidad del pensamiento" mediante el análisis de sus producciones, de las formas donde se fija y de los procedimientos que crea.

2.º De la *Metafísica general.* — Sin duda, el *objeto material* es enteramente común a ambas, puesto que la Metafísica comprende todo cuanto es de algún modo, todo cuanto es ser, y la Lógica regula todo lo que puede ser objeto de pensamiento o, nuevamente, todo lo que es ser. Pero se distinguen también por su *objeto formal.* La Metafísica estudia el ser en aquello que él es en sí mismo, independientemente del espíritu que lo piensa, con las propiedades reales que tiene en los objetos concretos de donde ella lo abstrae; en cambio, la Lógica lo considera en cuanto es pensado por nosotros, con los atributos que le pertenecen por razón del estado, del modo de existir abstracto que sólo posee en nuestro espíritu. Así, por ejemplo, el hombre, la naturaleza humana, en los individuos humanos consta de un alma espiritual y d un cuerpo substancialmente unidos; está dotado de entendimiento, de voluntad libre, de facultades sensitivas, etcétera, y son éstas las propiedades que determina la Metafísica; en cambio, en nuestro espíritu, el hombre pensado — la idea de hombre —, considerado como término de una proposición o de un raciocinio, puede ser sujeto o atributo, tomado en una acepción universal o particular, desempeñar el papel de especie o de género respecto a otras ideas, cosas que no pueden atribuirse a una naturaleza humana realizada en un hombre, y que la Lógica examina. Precisamente porque no se ocupa de los seres sino en cuanto son pensados, con el

modo de existencia abstracto, irrealizable en el exterior, de tipos universales, que ellos toman en nuestro espíritu; precisamente porque no considera los objetos pensados más o menos universales sino en sus aspectos lógicos, en las relaciones mutuas que tienen en nuestro espíritu cuando juzga y raciocina, suele definirse la Lógica como *ciencia del ente de razón* (Cf. n.º 70) y también como *ciencia de las segundas intenciones* (Cf. n.º 14, II).

Mas — observémoslo desde luego —, bajo esos dos estados: real concreto o pensado abstracto, hay siempre el mismo ser; y así, para distinguir la Metafísica de la Lógica, no es necesario aislarlos, como lo hicieron los estoicos y más tarde los nominalistas y los conceptualistas de la Edad Media y de los tiempos modernos, quienes, considerando los términos y aun las ideas como unas construcciones arbitrarias de nuestro espíritu sin fundamento en la realidad exterior, se extraviaron hasta dar en una Lógica exclusivamente formal. La Lógica de Aristóteles, fruto de un análisis genial del pensamiento humano que es esencialmente realista, es una Lógica del todo realista; el ser pensado, del cual saca Aristóteles los principios, es en opinión suya, aunque bajo otro estado, idéntico al ser real; y las leyes de éste, que formula la Metafísica general, basan y explican las leyes de aquél codificadas en la Lógica.

8. **Utilidad.** — Todo hombre está dotado de cierta *lógica natural* más o menos viva, que se manifiesta en el ejercicio espontáneo de la propia razón y en un horror instintivo a lo contradictorio. Por lo que hace a la *Lógica artificial,* la única de que aquí se trata, es obra de la razón, la cual, reflictiendo (1) sobre sus actos, abstrae de ellos las reglas que ha aplicado naturalmente. Su estudio es siempre utilísimo, siendo esta ciencia indispensable si se quiere ahondar en un terreno científico cualquiera; ella es, en efecto, la única que permite al sabio afirmar con certeza las conclusiones remotas de unos raciocinios complicados y sutiles, cuya exactitud garantiza, y ampliar sus conocimientos mediante una argumentación rigurosamente eslabonada. Es a la Lógica natural lo que el telescopio es al ojo. Es, además, en general, un excelente instrumento de formación para el espíritu, a quien obliga a emplear mayor claridad, precisión y rigor en el pensamiento, forzándole a llevar a cabo trabajosamente, es decir, con esmero y un mayor aprovechamiento, la operación natural del raciocinio. Stuart Mill la considera superior, bajo este aspecto, a

---

(1) *Reflictiendo* sobre sus actos=*volviendo por reflexión* sobre sus actos. Hemos creído conveniente adoptar el arcaísmo *reflectir,* autorizado por notables escritores del siglo de oro de nuestra literatura. — *(N. del T.)*

las Matemáticas, pues sus deducciones son menos sutiles y se prestan menos al sofisma, por cuanto las proposiciones que formula son todas universales, afirmativas y convertibles.

9. **División.** — Los escolásticos dividen la Lógica en dos partes:

1.ª La *Lógica menor,* que estudia el raciocinio desde el punto de vista de su *forma.* Analizando los principios en que radica el valor lógico de aquél, determina las reglas que se han de seguir en su disposición para que sea concluyente, *justo.* La Lógica fija, pues, las condiciones del acuerdo subjetivo de nuestro pensamiento consigo mismo, al abrigo de toda contradicción, pero no trata de la verdad de las proposiciones utilizadas. Llámase también *Lógica formal.*

2.ª La *Lógica mayor,* en la que la *Metodología* ocupa hoy día un lugar importante, estudia el raciocinio desde el punto de vista de la *materia.* Indica qué condiciones deben reunir las proposiciones de donde parte el raciocinio justo para que éstas sean ciertamente verdaderas y originen, así, conclusiones también verdaderas. Enseña, asimismo, los procedimientos especiales de investigación que permiten a cada ciencia — de conformidad con su naturaleza y su objeto — llegar más seguramente a la verdad.

Actualmente se añade una *tercera parte:* la *Lógica crítica* o *Criteriología,* que los escolásticos relegan más bien a la Metafísica. Muy importante hoy día merced a los progresos del subjetivismo (que tiende a recluir cada vez más dentro de sí al sujeto pensante), estudia el valor real de los datos facilitados por nuestras distintas facultades cognoscitivas y determina, de este modo, las leyes y condiciones de la certeza objetiva.

Importa abordar, desde luego, la Lógica formal para aprender a raciocinar debidamente en cualquiera materia; cuanto a la Metodología y a la Criteriología, su estudio resultará más fácil y más provechoso después del de la Psicología.

10. **La Lógica formal.** — Es, como acabamos de ver, la ciencia que tiene por objeto determinar las condiciones que ha de reunir un raciocinio, desde el punto de vista de su forma, para que sea *justo,* independientemente de la verdad de las proposiciones que lo integran. Por ejemplo, el silogismo: El hombre tiene alas — es así que mi perro es un hombre —, luego mi perro tiene alas, contiene un raciocinio justo, correcto, si bien falso.

Antes de considerar el raciocinio en sí mismo es preciso estudiar

sus componentes, a saber: los juicios y los elementos de éstos, que son las nociones o ideas. He aquí el orden que seguiremos:

Capítulo I

LAS NOCIONES O IDEAS

Definición. — Propiedades. — División. — Predicamentos y predicables. — Relaciones mutuas. — Regla lógica. — El término. — La definición y la división.

11. **Definición.** — Llámase *noción, concepto* e — impropiamente hoy día — *idea*, la *simple expresión intelectual de un objeto:* es un objeto pensado.

La idea se llama *noción* porque nos hace conocer el objeto; *concepto,* porque es una representación del objeto que formamos, que *concebimos* en nosotros. En el sentido propio de la palabra no hay más *idea que la de aquello que un* artífice quiere realizar fuera de sí en una obra.

Expliquemos la definición propuesta:

Simple. — La noción expresa o da a conocer un objeto sin negar ni afirmar nada de él, no siendo, por lo tanto, de suyo susceptible de verdad ni de error. Se puede tener la idea de noche en pleno día, sin incurrir en error. Cuando se habla de ideas verdaderas o falsas que uno se forma, verbigracia, de alguien, en realidad se trata de juicios.

Expresión. — Nosotros no conocemos intelectualmente un objeto sino en cuanto lo contemplamos, bajo el aspecto abstracto que no ofrece fuera del espíritu, en una representación interior que de él nos formamos; en otros términos, en un concepto que es fruto de la operación psicológica llamada simple aprehensión intelectual. El objeto así representado y contemplado se llama *concepto objetivo;* la representación que de él nos forjamos y en la cual lo contemplamos es el *concepto subjetivo,* que es el que se estudia principalmente en Psicología.

Intelectual. — La idea se distingue, por este motivo, de los conocimientos sensitivos, a pesar de que se saca de ellos. En efecto, el

hombre conoce las cosas primeramente por sus cualidades exteriores concretas, individuales, merced a los sentidos externos cuyos datos sobre un mismo objeto son coordinados en la percepción sensible, conservados y reproducidos en forma de imágenes por la imaginación. Por este *conocimiento sensitivo* que le es común con los animales no alcanza más que objetos concretos, revestidos de sus caracteres individuantes, y bajo un aspecto enteramente exterior, verbigracia, esta superficie colorada (que en realidad es, por ejemplo, *tal* hombre, *tal* perro, *tal* mesa, etc.). Pero en este dato sensible, el hombre, gracias a su *entendimiento*, percibe también de una manera más o menos precisa *lo que es*, substancial o accidentalmente, este objeto concreto; en otros términos, su esencia substancial o accidental. Considera esta esencia, este tipo de ser en sus elementos constitutivos, despojado, abstraído de las condiciones individuantes y sensibles en que se halla realizado aquí o concebido como realizable en otra parte; y así, en la representación interior, en el concepto que él se forma, percibe, por ejemplo, *el* hombre, *el* perro, *la* mesa, etcétera, en cuanto tales, objeto conocido evidentemente del todo espiritual — puesto que está despojado de todo elemento sensible determinado —, que supone, por lo tanto, una facultad cognoscitiva espiritual, superior a los sentidos orgánicos. El concepto, la idea, es, pues, en el hombre abstracta y universal, y, sobre todo, expresa de un modo más o menos distinto *lo que es* el objeto, al paso que la sensación y la imagen no suministran sino las cualidades exteriores de individuos concretos (o de grupos de individuos, si se trata de imágenes comunes).

Un ejemplo detallado ayudará a comprender mejor esta distinción importantísima sobre la cual tendremos que volver en Psicología. Veo una superficie redonda, de cuatro centímetros de diámetro, blanca, cruzada en parte por dos saetas doradas, festoneada por unos trazos negros y metida en una montura gris. Oigo dentro el tictac regular de un timbre muy preciso, y la encuentro fría al tacto. Debidamente determinadas estas cualidades sensibles, que mi experiencia adquirida me hace agrupar en un objeto único, mi entendimiento percibe que eso es un reloj, un instrumento construído para indicar las horas; dato nuevo, tipo de ser enteramente inmaterial, muy distinto de los datos sensibles concretos donde lo veo actualmente realizado, y que concibo como indefinidamente realizable en una muchedumbre de objetos concretos de forma, dimensión, color, etc., distintos y de cada uno de los cuales podría legítimamente afirmar que son *un* reloj, pero no *este* reloj que tengo ante los ojos.

12. **Propiedades de la idea.** — Así abstraído y universalizado, el objeto pensado, la idea, puede ser considerada bajo dos aspectos que suelen llamarse sus propiedades: el de su *comprensión,* esto es, del conjunto de notas, de caracteres inteligibles que aquélla comprende esencialmente y en los que puede resolverse como en sus elementos, y el de su *extensión,* esto es, del conjunto de sujetos — individuos o tipos de ser —, a los cuales la misma se extiende o puede extenderse, en los que se halla realizada o es realizable y de los que, en consecuencia, puede ser afirmada (sujetos que son llamados los inferiores de tal idea). Cuantos más elementos inteligibles comprende una idea tanto menos numerosos son los sujetos que la realizan; así, por ejemplo, la idea de cuadrado, que comprende como elementos: figura — poligonal — regular — de cuatro lados, se extiende necesariamente a menos sujetos que la idea menos comprensiva de polígono regular, la cual comprende en su extensión, además de los cuadrados, los triángulos y los polígonos de cinco, seis y más lados. Tal es la verdad expresada por la ley general de que *la comprensión y la extensión de las ideas se hallan en razón inversa la una respecto de la otra.* A fuerza de restringir la extensión se llega al individuo, cuya extensión se limita a un solo sujeto, pero cuya comprensión es casi infinita y, por lo tanto, indefinible. De aquí el aforismo: "*Omne individuum est ineffabile*", o sea: es imposible al análisis agotar todas las notas inteligibles que posee el individuo y dar razón de las mismas.

De estas dos propiedades, la *comprensión* — que, como veremos, es sucintamente explicada por la definición — es: 1.°, *lógicamente la primera,* ya que si una multitud indefinida de sujetos puede ser incluída en la extensión de una idea, es porque ésta presenta al espíritu algo unificado, un tipo de ser abstracto único, realizado en cada uno de los sujetos reales o posibles, no directamente una colección de individuos, como sostienen los nominalistas empíricos (Cf. n.° 285); 2.°, la *más importante;* ella es quien determina, de un modo más o menos confuso, lo que es el objeto pensado; la cultura, la perspicacia de un espíritu se mide por el grado de comprensión más o menos distinta de sus ideas.

No por esto la consideración de la *extensión* de las ideas es menos indispensable, por más que digan ciertos lógicos "puramente comprensivos", como Hamelin, Rodier, etc. Desatenderla equivale a suponer que todas las ideas tienen una zona igual de extensión, suprimiendo así toda contingencia en el mundo; equivale a condenarse a sofismas continuos en el raciocinio, que en parte se funda en las varias relaciones de extensión que tienen entre sí las ideas.

13. **División de las ideas.** — Pueden dividirse las ideas desde diversos puntos de vista.

I. — Por su *extensión*, según que exprese:

- un solo individuo . . . . Idea *singular*.
- muchos individuos . . . . Idea *común*.
  - de una manera restringida indeterminada. Idea *particular*.
  - sin restricción
    - aplicándose a todos, tomados colectivamente. Idea *colectiva*.
    - aplicándose a cada uno individualmente . . Idea *universal*.

Esta división afecta a la idea *desempeñando la función de sujeto* en la proposición, y sirve para determinar la zona de aplicación del atributo, diferente según la cantidad del sujeto; por ejemplo, en las proposiciones siguientes: Este hombre (singular), algún hombre (particular), todo hombre (universal) es mentiroso. La idea colectiva difiere de la universal en que expresa un grupo en cuanto tal, el único a quien conviene el predicado que se le atribuye; por ejemplo: Los Apóstoles eran doce; los Capetos reinaron muchos siglos.

Considerada *en sí misma*, sin ninguna partícula determinativa, toda idea es abstracta, como hemos visto, y, por lo tanto, universal. Cuando se comparan muchas, solamente puede decirse que tal idea más general que otra si incluye a ésta entre sus inferiores; así, por ejemplo, la idea de polígono es más *general* que la de triángulo, porque ésta no es más que uno de los innumerables *inferiores* de aquélla.

Importa mucho recalcar desde ahora que la idea *universal* expresa directamente un tipo de ser, no una suma de individuos, como se figuran los nominalistas; de ahí que deba expresarse por el nombre común en singular, y no en plural. Diremos, por ejemplo: El hombre, todo hombre es mortal; no: Los hombres, todos los hombres son mortales, lo que equivaldría a designar directamente los individuos, no el tipo de ser humano.

II. — Por su *comprensión* se distingue la idea en:

- *simple*, que expresa una sola esencia, un objeto inteligible uno *per se;* por ejemplo: *hombre*.
- *compleja*, que expresa muchas esencias, un objeto accidentalmente uno; por ejemplo: *hombre negro*.

abstracta, que no expresa ningún sujeto; por ejemplo: *humanidad, blancura.*
concreta, que expresa un sujeto indeterminado; por ejemplo: *hombre, blanco.*

III. — Por su *perfección.* Siguiendo a Leibniz, una idea se llama:

- *clara,* cuando permite discernir el objeto entre todos los demás.
  - *confusa,* si solamente lo hace conocer a bulto.
  - *distinta,* si analiza los elementos inteligibles del objeto; puede ser:
    - incompleta
    - completa
      - inadecuada
      - adecuada
        - no comprensiva
        - comprensiva (propia de Dios)
- *obscura,* cuando no permite distinguir el objeto en cuestión.

Así, cuando se concibe el hombre como un animal, la idea es obscura; como un bípedo sin plumas, la idea es confusa; como un animal racional, la idea es distinta, más o menos perfecta según el grado de inteligencia de esas dos nociones.

14. **Predicamentos y predicables.** — Las ideas interesan al lógico sobre todo como elementos de la proposición, que constituye la materia próxima del raciocinio y es la única susceptible de verdad o de error. En ella, una idea llamada atributo o predicado es afirmada de otra denominada sujeto. Consideradas *en su oficio de atributos,* las ideas pueden ser incluídas en diversas clases generales, a saber: 1.º, según lo que afirman del sujeto, según su comprensión, en uno de los diez *predicamentos;* 2.º, según el motivo por el cual afirman tal cosa del sujeto, según el motivo por el cual éste se halla contenido en su extensión, en uno de los cinco *predicables.*

I. Los *predicamentos.* — Aristóteles da el nombre de *categorías* (κατηγορεῖν = *praedicare* = atribuir) a las diez clases generales donde según él pueden incluirse en ordenada serie — como lo hace, por ejemplo, respecto a la substancia el árbol de Porfirio (Cf. n.º 15) — las ideas universales que es posible afirmar de un sujeto de proposición. Todos los atributos, en efecto, responden a una u otra de las preguntas siguientes en torno a dicho sujeto:

Quis sit	y la respuesta	expresa	*la substancia*	
Qualis sit	"	"	*la cualidad*	accidentes
Quantus sit	"	"	*la cantidad*	accidentes
Ad quid sit	"	"	*la relación*	accidentes
Quando sit	"	"	*el tiempo*	accidentes
Ubi sit	"	"	*el lugar*	accidentes
Quid agat	"	"	*la acción*	accidentes
Quid patiatur	"	"	*la pasión*	accidentes
Quo habitu sit	"	"	*el modo de ser*	accidentes
Quo situ sit	"	"	*la posición*	accidentes

Un dístico permite recordarlos más fácilmente:

substancia	*cantidad*	*relación*	*cualidad*	*acción*	*pasión*
Arbor	sex	servos	ardore	refrigerat	ustos

lugar	*tiempo*	*posición*	*modo de ser*
Ruri	cras	stabo	sed tunicatus ero

Los *predicamentos lógicos* son, pues, las diez clases supremas, irreducibles entre sí, donde puede ser incluído todo predicado según lo que dice del sujeto (en otros términos, todo universal *directo* — esto es, considerado en su comprensión —, llamado asimismo *primera intención* por ser él lo primero que el espíritu percibe cuando dirige su mirada *(intendit)* a un objeto).

Esta división aristotélica — a veces reducida a ocho miembros por omitirse los dos últimos — no es solamente una división de objetos de pensamiento, sino también una división del ser de las cosas, objeto formal del entendimiento, cuyas diversas modalidades, entre sí irreducibles, pretende expresar. Nada tiene, pues, de común, excepto el nombre, con la tabla de las categorías imaginada por Kant (Cf. n.º 316), quien las deduce de los diferentes tipos de juicios y las considera como unas formas enteramente subjetivas de nuestro entendimiento, por donde vienen a filtrarse todos los fenómenos para convertirse en objeto de ciencia, y que de ningún modo expresan lo que es la realidad, la cosa en sí. Comprendiendo todo cuanto puede ser atribuído a un sujeto, los predicamentos expresan, en efecto, todo cuanto puede decirse *que es un ser;* son, pues, tan metafísicos como lógicos. Por esto volveremos a encontrarlos también en Ontología (Cf. n.º 88) como clases supremas en que se puede dividir el ser de las cosas que nuestro pensamiento expresa. Así se afirma una vez más el carácter realista de la Lógica de Aristóteles, quien, no satisfecho de considerar a través de la palabra la idea, ve en ésta el ser que ella da a conocer con mayor o menor claridad.

Cuanto a la noción de ser, del que cada predicamento no repre-

senta sino una modalidad más precisa, es evidente que no entra en ninguno de ellos. Realízase en todos, es atribuíble a todos, y, por consiguiente, los domina y los penetra del mismo modo que las nociones de uno, verdadero y bueno, las cuales manifiestan los aspectos esenciales del mismo, siendo denominadas por este motivo nociones *transcendentales* (de *transcendere,* rebasar).

II. Los *predicables.* — Las ideas universales pueden considerarse en su oficio de predicados desde el punto de vista no sólo de la comprensión, como acabamos de hacer, sino también de su extensión; en otros términos, en cuanto universales *reflejos, intenciones segundas* (así llamadas porque no son sino el objeto de un acto de conocimiento reflexivo). Inquiérese por qué motivo se halla contenido el sujeto en la extensión de aquellas, por qué motivo pertenecen a él y, por tanto, le son atribuíbles *(praedicabilis).* Una división adecuada permite distinguir cinco motivos o títulos generales, llamados *predicables* o *categoremas,* según que la idea universal se relaciona con el sujeto, le es atribuída como expresando de él:

- Algo *accidental* (=CUYA PRESENCIA O AUSENCIA NO MODIFICA LA ESENCIA) . . . . = *Accidente.*
- Algo *esencial*
  - *que constituye* la esencia
    - *totalmente* . . . . = *Especie.*
    - *parcialmente:*
      - como parte *común* con otras especies . . . . = *Género.*
      - como parte *especial* de tal especie . . . . . . = *Diferencia específica.*
  - *que brota* de la esencia . . . . = *Propio.*

El *género* expresa, pues, una parte de esencia común a muchas especies; verbigracia, hablando de un hombre, *animal.* La *diferencia específica* expresa la parte de esencia que, añadida al género próximo, lo diferencia, determinando así una especie distinta, y da razón de sus caracteres específicos propios; verbigracia, *racional.* La *especie* expresa la esencia completa común a un grupo de individuos esencialmente distintos de otros grupos; verbigracia, *hombre.* El *propio* expresa lo que fluye de la esencia del sujeto; verbigracia, *capaz de reír.* El *accidente* expresa lo que en tal individuo o en tal grupo puede añadirse o suprimirse sin que se cambie su esencia; verbigracia, *negro, existente.* Tales son las cinco clases en que se incluye todo atributo cuanto al motivo por el cual es afirmado del sujeto.

15. **Relaciones mutuas.** — Las ideas guardan entre sí relaciones varias, ora se consideren según su extensión, ora según su comprensión.

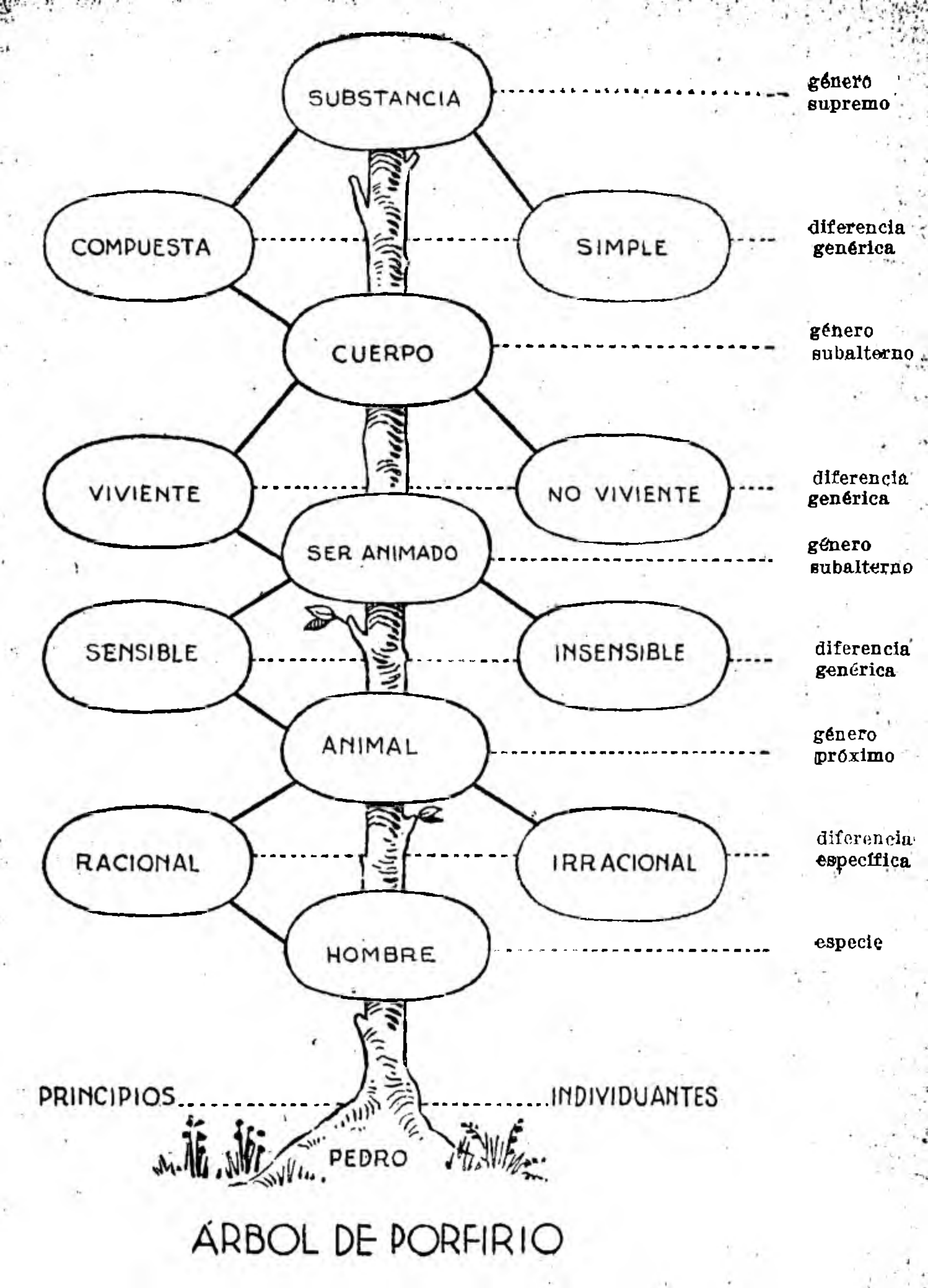
I. *Desde el punto de vista de su extensión.* — Disminuyendo la extensión de una idea a medida que aumenta su comprensión, las ideas menos generales están subordinadas a las *más generales;* verbigracia: cuadrado a cuadrilátero, gallego a español. Éstas contienen a sus inferiores de una manera que no es actual ni virtual, sino *potencial;* es decir, que pueden ser determinadas por cada uno de ellos sin haberlo sido aún por ninguno y sin excluir tampoco a ninguno. Constituyen un *todo lógico,* por razón de su unidad de comprensión, o *potencial,* puesto que sólo contienen en potencia a sus inferiores, los cuales vienen a constituir sus *partes subjetivas* desde el momento que son otros tantos *sujetos* a quienes pueden atribuirse esas ideas más generales.

En el llamado árbol de Porfirio (233-304) se pone de relieve esa subordinación de las ideas respecto al predicamento de substancia, partiendo de un individuo humano para llegar, a través de la especie, del género próximo y de los géneros intermedios, hasta el género supremo. Del individuo Pedro la mente elimina los *principios individuantes* que hacen de él este hombre concreto y no entran, por lo tanto, en la comprensión de la idea universal en él realizada, obteniendo así la *idea específica* de hombre. Después cada idea se resuelve en otras dos: una *genérica,* común a muchas especies; otra *diferencial,* extrínseca a la primera (no incluída en su comprensión), y así sucesivamente. La especie, los géneros y las diferencias que forman parte de la comprensión de un individuo se denominan sus *predicados esenciales,* puesto que constituyen su esencia, o sus *grados metafísicos,* así directos (especies y géneros) como oblicuos (diferencias). A cada grado directo, no así a los grados oblicuos, se le puede atribuir esencialmente todo grado superior, pero no los inferiores.

II. *Desde el punto de vista de su comprensión.* — Las ideas pueden ser entre sí:

1.° *Idénticas,* total o parcialmente, según que tengan la *misma comprensión* total; por ejemplo: hombre y animal racional, o parcial; por ejemplo: hombre y animal; de lo contrario, son *diversas.*

2.° Las ideas *diversas* se denominan *compatibles* cuando pueden realizarse al propio tiempo en un mismo sujeto formando juntas una idea compleja; por ejemplo: hombre y negro; de lo contrario,



ÁRBOL DE PORFIRIO

son *incompatibles,* ya porque, siendo *disparatadas,* pertenecen a géneros totalmente diversos, por ejemplo, cuadrúpedo y virtuoso, ya porque son *opuestas* en sentido contradictorio, privativo, contrario o correlativo. Hay oposición *contradictoria,* entre una idea y su negación, por ejemplo, vidente y no vidente, blanco y no blanco; *privativa,* entre una cualidad debida a un sujeto y la ausencia de la misma, por ejemplo, vidente y ciego; *contraria,* entre los dos extremos de un mismo género, por ejemplo, blanco y negro, hirviente y helado; *correlativa,* entre caracteres que se exigen el uno al otro *en sujetos distintos,* por ejemplo, padre e hijo. Si no existe medio entre dos ideas contradictorias, por ejemplo, una regla es blanca o no blanca, puede darse entre dos ideas opuestas contrariamente, por ejemplo, negro y blanco, o privativamente, por ejemplo, ciego y dotado de vista. — En resumen, las ideas pueden ser, desde este punto de vista:

- Idénticas
  - totalmente
  - parcialmente
- Diversas
  - compatibles
  - incompatibles
    - disparatadas
    - opuestas
      - contradictoriamente
      - contrariamente
      - privativamente
      - correlativamente

16. **Regla.** — La única regla lógica concerniente a la idea es que, si ésta es compleja, no debe constar — so pena de ser inconcebible y metafísicamente irrealizable — de notas contradictorias. En efecto, destruyéndose éstas la una a la otra, no dejarían sino una nulidad de objeto pensado, por ejemplo, un círculo cuadrado, esto es, una figura cuyos puntos límites distarían todos igualmente y desigualmente a la vez de un mismo punto central. Si tales seudo-ideas son expresadas alguna vez oralmente, verbigracia, número infinito (Cf. n.° 92, II), individuo real indeterminado, etc., se debe a que quienes así hablan las piensan tan sólo de una manera obscura — si es que llegan a pensarlas —, sin haber verificado mediante un atento análisis la comprensión de las notas así verbalmente asociadas.

17. **El término.** — La idea se expresa fuera del espíritu mediante signos sensibles (= *id quod prius notum ducit ad cognitionem*

alterius); los principales entre ellos son los *vocablos*. Éstos son las expresiones orales de las cosas tal como ellas son pensadas: "*Voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus.*" (*S. Th.*, 1.ª, q. 13, a. 1.) Si decimos, por ejemplo, que el sol tiene 1000 kilómetros de diámetro, no es a nuestra idea de sol a quien atribuímos esa anchura, sino al sol real, tal como nos lo representamos. El vocablo o conjunto de vocablos que desempeña el oficio de sujeto o de predicado en una proposición se llama *término* silogístico. En toda proposición simple no puede haber más de dos, de la misma manera que no hay más de dos cabos (*terminus*-extremidad) en una regla.

Divídense los términos o vocablos como las ideas. Observemos tan sólo que si las *nociones* se dividen en unívocas y análogas, los *términos*, considerados cuanto al número de sus significaciones, se dividen en:

- *Unívocos*, que expresan un concepto verdaderamente único: verbigracia, *hombre*.
- *Equívocos*, que expresan conceptos plenamente distintos: verbigracia, *grillo*.
- *Análogos*, que expresan un concepto que no goza sino de una unidad relativa debida a cierta proporción (κατ' ἀναλογίαν).
  - *de analogía de atribución*
  - *de analogía de proporcionalidad*

Hay *analogía de atribución* cuando un mismo término es aplicado a muchas cosas a causa de las relaciones diversas que guardan con un mismo sujeto al cual conviene directamente y que se denomina primer analogado. Por ejemplo: *sano* es atribuído al alimento, al aire, a la lengua, etc., porque proporcionan, favorecen, manifiestan la sanidad del animal, que es propiamente el único sano; *devoto* se dice de una casa, de una imagen, de una actitud, etc., con respecto a la piedad del hombre.

Hay *analogía de proporcionalidad* cuando un mismo término es atribuído a muchos sujetos porque cada uno realiza una relación semejante; por ejemplo: el vocablo *pie* aplicado a la parte inferior del hombre y de un monte:

$$\frac{\textit{pie}}{\text{hombre}} = \frac{\textit{base.}}{\text{monte.}}$$

Estudiaremos la analogía más detalladamente cuando tratemos del ser (Cf. n.º 121).

El *lenguaje oral,* como todo signo, necesita ser interpretado por el espíritu, y esto tanto más cuanto que los vocablos no dan todos los matices del pensamiento. Puede dar, pues, en el raciocinio ocasión a varios sofismas de los que conviene guardarse. Importa sobre todo vigilar para que, de una proposición a otra, un término, sin dejar de conservar el mismo sentido, no sea tomado en una *acepción* diferente; no tenga — como dicen los escolásticos — una *suppositio,* un *valor supletorio* distinto; no *reemplace* en el lenguaje cosas diversas. La *suposición* puede ser, en efecto, múltiple respecto a un mismo término:

- *material* — cuando se trata del vocablo mismo.
- *formal* — cuando se trata de la cosa significada.
  - *impropia* o metafórica — si se toma la cosa metafóricamente.
  - *propia* — si se toma naturalmente.
    - *lógica* — si es considerada como un universal abstracto.
    - *real* — si es considerada como un ser real.
      - *singular* — si se trata de un individuo determinado.
      - *universal* — si se trata de todos los sujetos de tal universal.
        - *distributiva* — tomados todos individualmente con o sin excepción.
        - *colectiva* — tomados en grupo.
        - *particular* — tomados de un modo restringido indeterminado.

Sea, por ejemplo, el término *hombre* en las proposiciones siguientes: hombre viene de *homo* (suposición material) — esta mujer es un hombre (s. metafórica) — el hombre es una especie de animal (s. lógica) — el hombre se mató (s. singular) — el hombre es mortal (s. universal distributiva sin excepción) — los hombres son numerosos (s. colectiva) — el hombre es ladrón (s. particular).

18. **La Definición y la División.** — Para conocer una idea de un modo bien distinto bajo el doble aspecto de su comprensión y de su extensión, es menester definirla y dividirla: operaciones mentales que tienen por resultado lo que llamamos *definición* y *división,* las cuales forman el predicado en proposiciones cuyo sujeto es la idea en cuestión.

I. *La Definición.* — Definir no es enumerar los inferiores de una idea, de un objeto pensado; sino limitar (*finis* = límite) tal objeto pensado en el conjunto de los seres y a este efecto discernir sus elementos inteligibles. La definición es, pues, un concepto complejo, expresado por un conjunto de vocablos, que explica sucinta-

mente la naturaleza de una cosa o la significación de un término. Una idea definida es como un capullo convertido en flor.

La definición se *divide* en:

- *nominal,* que hace conocer el sentido de un vocablo por otro vocablo más conocido, por una perífrasis o recurriendo a la etimología. Por ejemplo: la tizona es una espada. Los diccionarios bilingües se forman con esta clase de definiciones.
- *real,* que dice lo que es el objeto expresado por la idea, por el vocablo.
  - *intrínseca*
    - *esencial,* por el género próximo y la diferencia específica. Por ejemplo: el hombre es un animal racional.
    - *descriptiva,* por ciertas propiedades suficientes para darlo a conocer. Por ejemplo: el hombre es un bípedo sin plumas.
  - *extrínseca*
    - por la *causa eficiente o final.* Por ejemplo: la bilis es un líquido segregado por el hígado; el reloj es un instrumento fabricado para marcar las horas.
    - por el *modo de producción* (genética). Por ejemplo: el círculo es la superficie plana obtenida por la revolución de una recta alrededor de un mismo punto central en un mismo plano.

La definición esencial es la más perfecta; pero nuestra ignorancia de las diferencias específicas precisas la hace a menudo imposible, sobre todo tratándose de seres materiales.

He aquí las *reglas* de una buena definición: 1.°, que sea *más clara* que lo definido; 2.°, que sea *justa,* esto es, que convenga a todo lo definido y a sólo lo definido; 3.°, que *no contenga lo definido,* como en esta que cita Pascal: la luz es un movimiento luminoso de los cuerpos lúcidos; 4.°, que *no sea negativa,* salvo el caso de no poder definir de otro modo, como en las ideas de negación o de privación; así, *espiritual* se define por inmaterial; *ceguera,* por privación de la vista.

Pueden seguirse dos *procedimientos* para formar una buena definición: 1.°, por *síntesis,* partiendo de una nota universal que pertenezca evidentemente al objeto en cuestión para llegar, a través de los géneros inferiores sucesivos, al género próximo y a la diferencia específica de dicho objeto; 2.°, por *análisis,* extrayendo de diferentes sujetos a quienes se aplica la idea que se ha de definir el elemento común en que se basa esta atribución común, fijándonos desde luego en el caso más puro y más típico.

Siendo las buenas definiciones condiciones necesarias para la claridad de las ideas, una ciencia sólo progresa a medida que va definiendo claramente objetos que antes eran conocidos de una manera confusa. Sin embargo, no hay que *pretender definirlo todo:* ni las nociones más simples, rebeldes a toda definición perfecta por

carecer de género próximo y de diferencia específica; ni los datos inmediatos de la experiencia sensible, más claros que cualquier definición y no susceptibles de ser comprendidos, a pesar de todas las definiciones, por quien no los haya percibido; ni los individuos materiales, cuya comprensión es indefinida: "*Omne individuum est ineffabile.*"

Cuanto a las *definiciones nominales,* son singularmente útiles para precisar el sentido que se da a los vocablos empleados. ¡Cuántas discusiones interminables podrían evitarse con ello entre personas que en realidad están de acuerdo, pero expresan su pensamiento en un lenguaje distinto!

II. *La División.* — Dividir es distribuir un todo en sus partes. Cuando se trata de una idea, la división puede versar ora sobre el *todo real* que constituye el objeto de tal idea, ora sobre el *todo lógico* que es tal idea universal referida a sus inferiores.

1.° El *todo real* puede dividirse en partes:

metafísicas,		no realmente distintas; tales las notas de su comprensión.
reales	*esenciales,*	necesarias a la existencia del todo: verbigracia, respecto al hombre, el cuerpo y el alma.
	integrantes,	necesarias a la perfección del todo: verbigracia, los miembros del cuerpo.

2.° El *todo lógico* puede dividirse en partes *subjetivas* o *potenciales* (Cf. n.° 12), en cada una de las cuales, a diferencia del todo real, se encuentra él por entero; serán *esenciales* o *accidentales,* según que la división se haga a tenor de las diferencias esenciales o accidentales; los animales, por ejemplo, pueden dividirse esencialmente en racionales e irracionales, y accidentalmente en negros, blancos, rojos, etc.

Las *reglas* de la división exigen que ésta sea: *a*) *adecuada,* no omitiéndose ninguna parte; *b*) *irreducible,* de modo que ninguna parte comprenda a otra; a este efecto, debe ser: *c*) *hecha desde un mismo punto de vista* para todos los miembros; *d*) *ordenada,* yendo progresivamente de las clases más generales a las menos generales. Una serie bien ordenada de divisiones y de subdivisiones constituye una clasificación (Cf. Lógica de las ciencias, n.° 591).

El *procedimiento* de división más exacto es la *dicotomía* (δίχα τέμνω), que consiste en dividir cada idea en dos ideas inferiores mediante la afirmación y la negación de una misma diferencia, como se hace, por ejemplo, en el árbol de Porfirio.

Capítulo II

EL JUICIO Y LA PROPOSICIÓN

Noción. — Elementos. — Alcance del juicio. — Propiedad, regla y fundamento. — División. — Relaciones mutuas: la oposición y la conversión.

19. **Noción.** — Las ideas no son otra cosa que los elementos del pensamiento; pero pensar consiste principalmente en juzgar, en afirmar una idea, una cosa de otra — κατηγορεῖν τὶ τινος, según la definición de Aristóteles —, en afirmar que una cosa pensada es tal otra cosa (juicio categórico; por ejemplo: la nieve es blanca); o que tal afirmación depende de tal otra (juicio hipotético; por ejemplo: si el mundo existe, Dios existe). Es sólo aquí donde nuestro espíritu alcanza plenamente el ser de una cosa (su objeto formal), lo que ésta es, ya en sí misma, ya con dependencia de otra. Por esto la *operación* esencialmente simple — que más tarde analizaremos desde el punto de vista psicológico (Cf. n.° 290) — consistente en el juicio puede definirse: el *acto por el cual el entendimiento une o separa dos ideas o dos proposiciones mediante la afirmación o la negación*, siendo el *resultado* u obra de este acto la *proposición*, categórica o hipotética, primeramente pensada y luego enunciada oralmente.

La definición corriente del juicio: *Afirmación de una relación entre dos conceptos*, adolece del doble defecto señalado por Kant: 1.°, de ser *incompleta*, por cuanto no se aplica a todo el definido, sino a solos los juicios categóricos; 2.°, de ser *vaga*, por cuanto no conviene al solo definido, desde el momento que no precisa de qué relación se trata.

La *proposición* es, pues, *la reunión de vocablos o el vocablo* (v. gr.: amo) *que expresa el juicio*. No merecen, por lo tanto, este nombre, a los ojos del lógico, las frases deprecativas, imperativas e interrogativas, que, si es verdad que significan algo, no afirman nada.

Estudiemos, por de pronto, la *proposición categórica,* toda vez que la proposición hipotética también la supone.

20. **Elementos.** — Toda proposición categórica está esencialmente compuesta:

1.º De *dos términos:* uno *sujeto* (S) y otro *atributo o predicado* (P), llamados los *elementos materiales* del juicio. El sujeto real, tanto si es un término universal como particular o singular, es singular en último análisis, puesto que es a los individuos contenidos en la extensión de tal término a quienes de hecho se atribuye el modo de ser expresado por el predicado, y solamente en ellos existe en realidad. El predicado es siempre una idea universal. En virtud de la afirmación, añade al sujeto que se encuentra como colocado debajo de él *(sub-iectum)* una determinación nueva, desempeñando, así, para con el mismo el oficio de un acto respecto al elemento potencial al cual determina, de una forma respecto a una materia, para emplear el lenguaje de la Metafísica.

2.º De la *cópula* "es" o "no es", mediante la cual el espíritu afirma o niega el predicado del sujeto. Es el *elemento formal* del juicio, el que le da su forma y le constituye como tal — y sin el cual no habría otra cosa que una simple asociación de ideas —, el que le da su unidad. El verbo "es" se toma aquí en *sentido copulativo* de enlace entre los dos términos; sentido que incluye, por otra parte, el *sentido substantivo* de "existir", a condición de que se entienda de una existencia ideal, posible o real, según lo determine el contexto. Es fácil, en efecto, darse cuenta de ello estudiando el alcance del juicio.

Merced a esta única cópula, las variadísimas relaciones expresadas por los verbos de nuestras proposiciones se hallan reducidas a una sola: la de atribución (por ejemplo: él ama = él es amante), cuyas leyes, no muy numerosas por cierto, resultan así aplicables a todos nuestros juicios. Semejante reducción, muy conforme también a la naturaleza del pensamiento cuyo objeto es el ser, hace singularmente más fáciles las operaciones lógicas entre proposiciones diferentes, no de otra suerte que la reducción a un común denominador facilita los cálculos de fracciones (Cf. n.º 53, 1.º).

21. **Alcance del juicio.** — ¿Qué pretende afirmar nuestro espíritu con la cópula cuando decimos, por ejemplo, "la nieve es blanca" o "el miriágono tiene 10.000 lados"? Que el sujeto en cuestión existe — dondequiera que exista, en el mundo de la realidad, de lo posible o de las ideas — con la formalidad expresada por el predi-

cado; que ésta es inherente al ser representado por el sujeto, existe en él (por esto las proposiciones categóricas ordinarias se denominan proposiciones *de inesse* y se habla de la relación de *inherencia* de los conceptos objetivos); en otros términos, la *identidad del sujeto con el predicado,* identidad no formal o lógica, que exigiría que ambos tuviesen la misma significación — cosa que sólo se realiza en las definiciones —, sino identidad *material, real,* consistente en que un mismo ser realiza al mismo tiempo cada uno de los dos términos; en que, por ejemplo, un mismo ser es a la vez nieve y blanco; en que lo que es nieve es también blanco.

Esta identidad material puede ser considerada:

1.º Desde el punto de vista *de la comprensión.* La cópula afirma entonces una relación de inherencia del predicado; de pertenencia al sujeto del modo de ser expresado por el predicado: P forma parte de la comprensión (bien esencial, bien accidental actual) del sujeto de la proposición. En una proposición negativa se niega semejante relación.

2.º Desde el punto de vista *de la extensión.* La cópula afirma o niega una relación inversa de subsunción, de inclusión del sujeto en la extensión del predicado: P contiene (o no) a S en su extensión. Por esto, considerado como predicado, es siempre de extensión más general que el sujeto; y si en las definiciones y en las proposiciones inversamente ordenadas, verbigracia, "algún hombre es César", es igual la extensión de los dos términos, débese esto a la materia, no en modo alguno a la forma de la proposición. Pueden representarse gráficamente estas relaciones de inclusión o de exclusión mediante los círculos de Euler (Cf. n.º 23, III).

Salvo los casos en que incluímos explícitamente un sujeto en tal categoría de seres (por ejemplo: "Sócrates es un hombre"), pensamos naturalmente en función de comprensión. Cuando decimos: "la nieve es blanca", consideramos sobre todo una de las notas inteligibles del tipo de ser propio de la nieve, no ciertamente el lugar que la nieve ocupa en el conjunto de los objetos blancos. Tal era el punto de vista de Aristóteles, quien veía principalmente en el juicio la afirmación de dos notas inteligibles realizadas en un mismo ser idéntico, al paso que, a partir de Guillermo Occam, los nominalistas, considerando la idea general como un puro símbolo aplicable a cierto número de individuos, dan la primacía al punto de vista de la extensión.

Esta identificación del predicado con el sujeto parece a primera vista contradictoria. En efecto, de dos distintos tipos de ser ¿es posible afirmar el uno del otro, decir que el uno es el otro por

identidad, que, por ejemplo, este hombre es negro? Sólo es dable hacerlo si uno al menos de esos seres — el que el predicado expresa — ha sido despojado por la mente de los caracteres individuantes de los sujetos concretos en que se halla realizado, haciéndolo así abstracto y universal. *La abstracción intelectual es, pues, la condición de la posibilidad del juicio*, que, por otra parte, recompone luego lo que aquélla descompuso (Cf. n.° 290).

22. **Propiedad del juicio. Reglas lógicas. Fundamento.** — Del hecho de afirmarse (o negarse) en el juicio una identidad real entre el ser expresado por el predicado y el expresado por el sujeto, y de decirse lo que es o no es este último, resulta que únicamente en el juicio puede haber verdad — conformidad del espíritu con la cosa — o error. En efecto, según que dicha identidad material afirmada por la mente exista o no en la cosa de que se trata, el juicio es verdadero o falso; por esto la verdad lógica puede definirse "la conformidad de una identificación (hecha por la mente) con una identidad (realizada en la cosa)".

El simple análisis del juicio conduce a ciertas *reglas lógicas* que permiten *cerciorarse de la verdad de un juicio*. Hay que considerar varios casos. 1.° Si existe *identidad formal* — parcial o total — conocida entre el sujeto y el predicado; es decir, si uno de los dos es conocido, por simple análisis de lo que es o de lo que supone, como incluyendo *esencialmente* al otro, el juicio es verdadero con sólo comparar los términos, en virtud del principio de identidad, independientemente de la experiencia (*a priori*, como se dice impropiamente hoy día, puesto que esta expresión, así como la de *a posteriori*, sólo tiene sentido a propósito del raciocinio). (Cf. número 524, II.) 2.° Si existe *contradicción formal* conocida entre ellos, es decir, si el uno excluye esencialmente al otro por negación, el juicio es falso independientemente de la experiencia. 3.° *Fuera de estos dos casos* el juicio, considerado en sí mismo, puede ser verdadero o falso, incumbiendo a la experiencia verificar la realidad de la identidad afirmada (verificación llamada hoy día *a posteriori*). Tendremos que volver sobre este punto en Psicología a propósito de los pretensos juicios sintéticos *a priori* de Kant (Cf. n.° 316).

Tanto si se nos descubre al simple análisis de los términos como a la luz de la experiencia, la verdad de toda proposición afirmativa *se funda*, en último análisis, en el principio de identidad: "Todo ser es lo que es" (esencial o accidentalmente); y la verdad

de toda proposición negativa se funda en el principio conexo, de contradicción: "Un ser no puede ser y no ser a la vez y desde el mismo punto de vista." Si suprimís estos principios, el juicio ya no significa, ya no afirma nada. ¿A qué conduce, en efecto, decir que la nieve es blanca, si al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto puede ser blanca y no serlo? El principio de identidad bajo su doble forma es, pues, el fundamento del orden lógico (= del orden del ser pensado), compuesto de juicios como él expresa, porque él expresa la ley primordial del mismo ser, del orden real.

23. **División.** — Pueden dividirse las proposiciones de muchas maneras. Si se considera:

I. Su *cópula,* en proposiciones:

- *ategóricas:* mediante la cópula *es,* afirman un predicado de un sujeto.
- *ipotéticas:* mediante las cópulas *si, y, o,* afirman la dependencia de una proposición categórica respecto de otra.
  - *conjuntiva,* por ejemplo: No se puede ser justo *e* impío.
  - *disyuntiva,* por ejemplo: El alma humana es mortal *o* inmortal.
  - *condicional,* por ejemplo: *Si* Dios no existiese, no existiría el mundo.

  La unidad de la proposición hipotética resulta del lazo de dependencia afirmado. La realidad de este lazo es quien la hace verdadera; no la verdad de las dos proposiciones categóricas, que pueden ser falsas, como en el último ejemplo propuesto.

II. Su *cualidad,* en proposiciones *afirmativas* y *negativas* La calidad de la proposición es quien determina la comprensión y la extensión de P respecto a S. Así (salvo en las definiciones y en las proposiciones inversamente ordenadas):

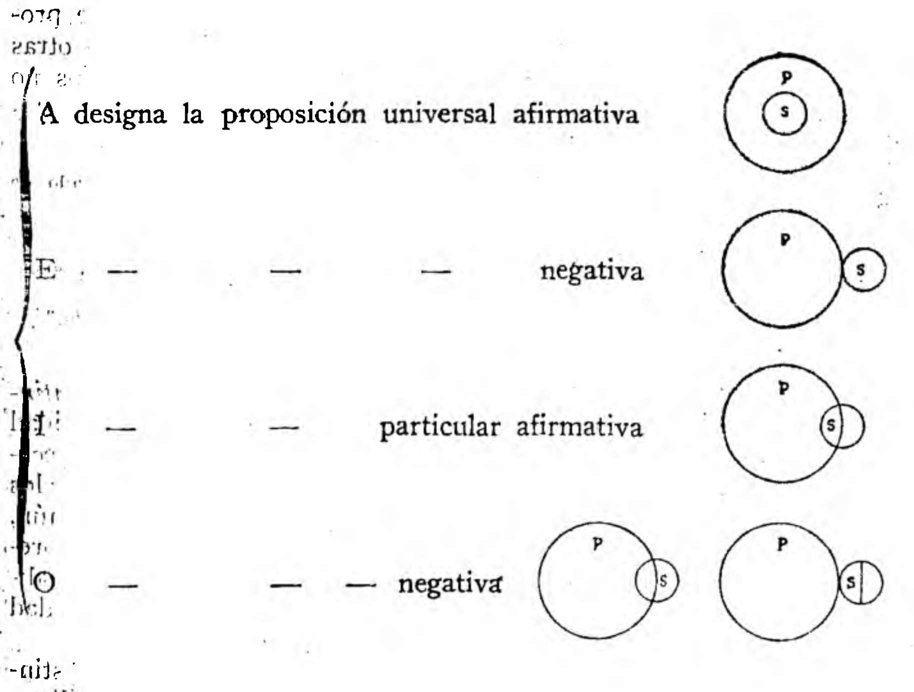
1.º En una proposición *afirmativa,* P es tomado en toda su comprensión, pero no en toda su extensión (no tiene más que una acepción, una *suposición* particular). Cuando digo: "Sócrates es un hombre", atribuyo sin duda a Sócrates todas las notas comprendidas en la idea de hombre, pero no pretendo por esto que él sea todo hombre.

2.º En una proposición *negativa,* P es tomado en toda su extensión (tiene una *suposición* universal), pero no en toda su comprensión. Cuando digo: "El triángulo no es un cuadrado", excluyo el triángulo de toda la universalidad de los cuadrados, pero no niego que pueda tener algunas notas que entren en la comprensión del cuadrado, como superficie, polígono regular.

III. Su *cantidad,* en proposiciones *universales, particulares, singulares* e *indefinidas,* según que el *sujeto* sea un término universal,

particular, singular o indefinido (término común cuya extensión no está precisada). En la teoría del silogismo las singulares son asimiladas a las universales, porque en ambos casos el predicado es atribuído al sujeto tomado en toda su extensión, la cual, cuando éste es singular, se limita a un individuo. Asimismo, las proposiciones *totales* — por ejemplo: "Todos los hombres *o* todos los alumnos de esta clase deben trabajar" — que expresan directamente los individuos, no un tipo de ser universal, siguen las mismas reglas que las universales. Cuanto a las *colectivas,* se reducen a las singulares.

Considerando a la vez la cualidad y la cantidad de las proposiciones, se obtienen cuatro tipos designados por cuatro vocales sacadas de los vocablos latinos: (A)ff(I)rmo; n(E)g(O).



Esto es lo que se expresa en la fórmula versificada del manual de Pedro Hispano (siglo XIII):

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo.
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

IV. La *simplicidad de la materia,* en proposiciones:

- *simple* — que afirma solamente un predicado de un sujeto; por ejemplo: "Dios es bueno."
- *compuesta* — que comprende muchos predicados o muchos sujetos (tomados de una manera no colectiva; por ejemplo: "Juan y Pablo se pelean" es una proposición simple).
  - *abiertamente*
    - *causal,* por ejemplo: "Juan es sabio porque trabaja."
    - *adversativa,* por ejemplo: "Juan es bueno, pero tímido."
    - *copulativa,* por ejemplo: "Juan y Pablo leen."
    - *ilativa,* por ejemplo: "Juan trabaja; luego será recompensado."
  - *ocultamente*
    - *exclusiva,* por ejemplo: "Sólo Dios es eterno."
    - *exceptiva,* por ejemplo: "Excepto Dios, todo es creado."
    - *comparativa,* por ejemplo: "Pedro es mayor que Pablo."
    - *reduplicativa,* por ejemplo: "El hombre, en cuanto inteligente, es libre."

Es fácil ver la composición oculta de este último grupo de proposiciones. Por ejemplo, la exclusiva citada se resuelve en otras dos proposiciones: "Dios es eterno"; "todo lo que no es Dios no es eterno".

V. La *simplicidad de la forma,* en proposiciones:

- *simplemente atributivas* (*de inesse*), que afirman simplemente un predicado de un sujeto.
- *modales,* que dicen de qué modo está unido P con S, y son:
  - *necesaria,* por ejemplo: "Dios es necesariamente justo."
  - *contingente,* por ejemplo: "Es contingente que yo viva" (=yo soy "contingentemente" viviente).
  - *imposible,* por ejemplo: "Es imposible que un círculo sea cuadrado."
  - *posible,* por ejemplo: "Es posible que yo sea centenario."

Es *posible* aquello que no existe, pero podría existir; es *contingente* aquello que existe, pero podría no existir (es la posibilidad de no existir). En realidad, no hay, pues, sino dos modos: el necesario y el posible, expresados positivamente o negativamente, los cuales, en opinión de Aristóteles como en la del sentido común, afectan a la relación de identidad afirmada o negada entre el predicado y el sujeto. Por el contrario, los modos kantianos de realidad (que, de hecho, no es un modo), de contingencia y de necesidad son modalidades puramente subjetivas del acto de juzgar.

Muchos autores modernos, a imitación de *J. Lachelier,* distinguen además unas *proposiciones de relación,* las cuales —dicen, ellos—, al afirmar una relación especial, verbigracia, de igualdad, de desigualdad, de causalidad, etc., entre un objeto y otro, merced a una cópula especial, como los signos = < >, obedecen a reglas lógicas distintas de las de la proposición ordinaria con cópula de simple

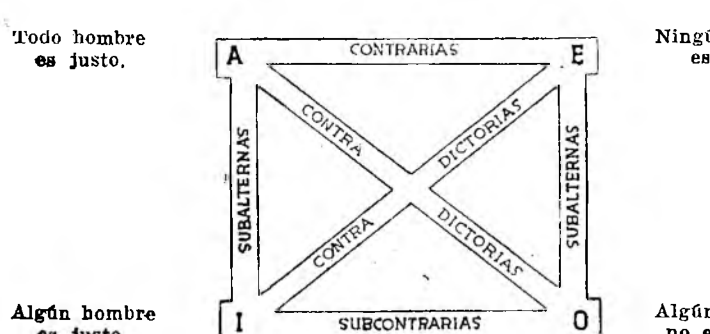
inherencia. En realidad, no hay ahí otras proposiciones que las ordinarias comparativas, cuya composición está oculta; por ejemplo: "Pedro es mayor que Pablo" se descompone así: "Pedro es grande, Pablo es grande; la grandeza de Pedro es superior a la de Pablo."

Las restantes divisiones del juicio y de la proposición hallarán un lugar más apropiado en Psicología (Cf. n.º 289).

24. **Relaciones mutuas.** — Estas relaciones consisten en que, de la falsedad o de la verdad de una proposición, se puede concluir, en virtud del principio de identidad, la verdad o la falsedad de otras proposiciones compuestas de los mismos términos (sin intervención de ningún término medio).

Las dos principales son la *oposición* y la *conversión*. Hoy día se las llama procedimientos de *deducción inmediata*, aunque impropiamente, puesto que no conducen a una verdad nueva, sino solamente a un aspecto, a una distinta expresión lógica de la misma verdad.

I. *Oposición.* — Llámanse *opuestas* en el sentido estricto de la palabra dos proposiciones que se excluyen entre sí, que no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, *consistiendo la oposición en concluir de la verdad o falsedad de la una la falsedad o la verdad de la otra.* Son representadas por el esquema siguiente:



Como las proposiciones subcontrarias, y *a fortiori* las subalternas, no se excluyen entre sí, no son opuestas en el sentido estricto de la palabra, sino que solamente difieren en cantidad o en cualidad de una manera parcial, dando lugar estas diferencias a ciertas reglas lógicas.

1.º *Regla de las contradictorias.* — Son *contradictorias* las proposiciones que difieren por *la cantidad y por la cualidad:* A-O; E-I. No pueden ser verdaderas o falsas a la vez en virtud del principio de contradicción; si la una es verdadera, la otra es falsa, y viceversa. — Si se trata de una proposición *singular* o *colectiva* que no tiene cantidad, basta añadir la negación a la cópula para obtener la contradictoria.

2.º *Regla de las contrarias.* — Son *contrarias* dos proposiciones *universales* que difieren *por la cualidad:* A-E. Ocupan los dos extremos en el mismo género. No pueden ser verdaderas al mismo tiempo: si una nota se aplica totalmente a un sujeto, no puede ser excluída a la vez de él totalmente. Pero pueden ser falsas al mismo tiempo (salvo en materia necesaria), porque tal nota, si no se aplica totalmente al sujeto, se le puede aplicar parcialmente. Luego, de la verdad de la una se concluye la falsedad de la otra; pero de la falsedad de la una nada puede concluirse respecto a la otra, salvo en materia necesaria (es decir, cuando el predicado es de la esencia del sujeto).

3.º *Regla de las subcontrarias.* — Son *subcontrarias* dos proposiciones *particulares* que difieren *por la cualidad:* I-O. No pueden ser falsas juntamente, pues, de lo contrario, sus contradictorias serían juntamente verdaderas, lo cual repugna, por cuanto son contrarias entre sí; pero pueden ser juntamente verdaderas (salvo en materia necesaria), por cuanto no se destruyen la una a la otra. Luego, de la falsedad de la una se concluye la verdad de la otra; pero de la verdad de la una nada puede concluirse respecto a la otra, salvo en materia necesaria.

4.º *Regla de las subalternas.* — Son *subalternas* dos proposiciones que solamente difieren *por la cantidad:* A.I; E.O. Siendo la particular una como parte de la universal, la verdad de ésta entraña la verdad de aquélla, pero no viceversa. Asimismo, la falsedad de la particular entraña la de la universal, pero no viceversa, salvo en materia necesaria.

II. *Conversión.* — Consiste en *transponer los términos de una proposición sin alterar la cualidad ni la verdad de la misma.* La consideración de la comprensión del sujeto es substituída en ella por la de la extensión del predicado.

Divídese la conversión en:

1.º *Simple.* — La cantidad de la proposición permanece igual; por ejemplo: "Ningún hombre es perfecto"; "Ningún perfecto es hombre".

2.° *Per accidens.* — La proposición cambia de cantidad, pasando de universal a particular; por ejemplo: "Todo hombre es mortal"; "Algún mortal es hombre".

3.° *Por contraposición.* — Se hace preceder cada término ya transpuesto de la partícula infinitiva "no"; por ejemplo: "Algunos hombres no son mentirosos" se convierte en: "Algunos no mentirosos no son no hombres", resultando: "Algunos no mentirosos son hombres".

Los siguientes versos de Pedro Hispano indican de qué clases de conversión es susceptible cada tipo de proposiciones categóricas, de suerte que los términos no adquieran en la segunda fórmula una extensión mayor que en la primera, con menosprecio del principio de identidad:

fEcI simpliciter convertitur; EvA per accid(ens);
Ast O per contrap(ositionem); sic fit conversio tota.

Sin embargo, toda definición es susceptible de conversión simple. En consecuencia, cuando ésta es posible, resulta así verificada la exactitud de la definición.

En la conversión, como en toda operación lógica, hay que tener muy en cuenta la acepción *(suposición)* de los términos y el tiempo del verbo.

Los lógicos estudian también la equivalencia y la inversión de las proposiciones, así como la oposición y la conversión de las hipotéticas y de las modales, en cuyos pormenores nos parece inútil entrar por ahora. Las reglas elementales que hemos dado bastarán para ponerse en guardia contra ciertos sofismas corrientes, tales como la conversión simple de las universales afirmativas, por ejemplo: "Los grandes talentos tienen un cerebro voluminoso — Todos los que tienen un cerebro voluminoso son grandes talentos"; "Los genios causan la admiración del vulgo — Quienquiera que causa la admiración del vulgo es un genio".

Capítulo III

EL RACIOCINIO

25. **Noción.** — Hay proposiciones que nuestro espíritu afirma inmediatamente, porque ve de una manera evidente que el predicado conviene al sujeto; por ejemplo, las que expresan hechos concretos de experiencia sensible o primeros principios. En cambio, con respecto a otras, muchas más en número, el espíritu sólo llega a formularlas o a percibir claramente la evidencia de las mismas tras unas actuaciones intelectivas más o menos complicadas, tomando como punto de partida y como intermediarias unas afirmaciones ya ciertas. Proceder, así, de lo conocido a lo desconocido por rodeos más o menos numerosos es raciocinar. En el sentido estricto de la palabra, es éste un acto, una operación esencialmente simple, en la que el espíritu ve que puede, que debe afirmar tal proposición nueva, por lo mismo que se ha hecho evidente mediante otras proposiciones ya conocidas enlazadas entre sí según un orden determinado. La expresión mental y luego oral de este acto se llama argumentación o raciocinio (en el sentido amplio de la palabra), en el que se distinguen como elementos materiales el *antecedente,* formado por las

proposiciones ya conocidas, y el *consiguiente* o *conclusión,* proposición nueva con que el acto se termina.

La razón conoce esta conclusión: 1.°, potencial o virtualmente (no implícitamente) en la primera de las proposiciones del antecedente tomado aparte; 2.°, actualmente, no bien ha cotejado una con otra según un orden determinado, no bien, por ejemplo, conoce tal proposición como menor de tal mayor; viéndose entonces forzado a construir, a formular la conclusión bajo el apremio de una necesidad lógica, no ciega, antes al contrario, alumbrada por la evidencia del principio de identidad. Así, cuando yo pienso: "Sócrates es hombre", a través de la proposición: "Todo hombre es mortal" veo de una manera evidente, que me fuerza a afirmarlo a trueque de contradecirme, que Sócrates es mortal. En efecto, si no lo fuese, sería o bien porque no es hombre, o bien porque no todo hombre es mortal, afirmaciones que no puedo seguir pensando sin contradecirme.

El nexo lógico fundado, así, en el principio de identidad que une el antecedente con el consiguiente, y permite afirmar éste a la luz de aquél, se denomina *consecuencia.* Él hace que:

1.° *Si el antecedente es verdadero, el consiguiente lo sea también necesariamente.*

2.° *Si el consiguiente es falso, una parte al menos del antecedente también lo sea.*

Pero la verdad del antecedente no es sino una de las posibles condiciones suficientes de la del consiguiente; no es su condición única y necesaria. Puede ocurrir por casualidad que, *por razón de la materia* del raciocinio, no de su forma, un consiguiente sea verdadero cuando no lo es el antecedente, y que éste sea falso sin que lo sea el consiguiente *(Posito absurdo, sequitur quodcumque).* Por ejemplo: "Lo que es material es inmortal — Es así que el alma humana es material — Luego es inmortal." Estas leyes generales de la consecuencia lógica aparecen al simple análisis del concepto de *condición suficiente.* Volveremos a encontrarlas al tratar de los silogismos condicionales (Cf. n.° 40).

La Lógica formal no se ocupa directamente en la verdad o falsedad del antecedente, sino tan sólo en lo que de él pueda concluirse legítimamente, sin rebasar ni contradecir las identidades que en el mismo se han percibido; en una palabra, en las leyes de la rectitud de la consecuencia. Vela por la corrección, por la *exactitud del raciocinio,* que depende de la forma; *no por la verdad* del mismo, que

depende de la materia. Un raciocinio exacto sólo es verdadero cuando se funda en un antecedente verdadero y termina en una conclusión verdadera.

Divídese el raciocinio en dos principales especies:

1.º La *deducción,* en la cual se pasa de una proposición más universal a una proposición menos universal (al menos desde el punto de vista de las relaciones lógicas de los términos), gracias a un término medio universal.

2.º La *inducción,* en la cual se sube de sujetos individuales a un tipo de ser universal; de hechos singulares a una ley universal.

Artículo I

La deducción

26. El *raciocinio deductivo* se expresa mediante el *silogismo,* así definido por Aristóteles: Discurso en el cual, sentadas ciertas cosas, por sólo haberlas sentado, resulta necesariamente alguna otra cosa distinta de las que han sido sentadas (συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ῳ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀναγκης συμβαίνει τῳ ταῦτα εἶναι). Esta definición pone muy de relieve la necesidad lógica con que se impone al espíritu, en virtud del principio de identidad y sin recurrir a ningún otro dato extraño, la afirmación de la conclusión, una vez sentado el antecedente.

El silogismo puede ser categórico, hipotético, o revestir ciertas formas secundarias especiales.

§ I. — *El silogismo categórico*

27. **Noción. Fundamento.** — El silogismo categórico puede *definirse:* Un raciocinio en el cual, de la identidad afirmada (o negada respecto a uno de ellos) de dos términos con un mismo tercér término, se concluye que son (o no) idénticos entre sí en la misma medida.

Como toda operación lógica, *se funda,* en último análisis, en el principio de identidad que le comunica su evidencia luminosa y le presta su fuerza probativa; mas, como supone una doble compara-

ción con un mismo término, se reduce inmediatamente a esta fórmula secundaria del principio de identidad: Dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí; Dos cosas, una de las cuales es idéntica a una misma tercera, y la otra no, son diversas entre sí. Como, por otra parte, la mente procede aquí por deducción, pasa — desde el punto de vista de las relaciones lógicas — de un tipo de ser universal a uno de sus inferiores para aplicarle una nota esencial de aquél, interviene otro principio evidente, el cual muestra que la identidad no es violada por ese tránsito de lo más universal a lo menos universal en el ámbito de un mismo concepto. Es el principio llamado: *Dictum de omni, dictum de nullo,* a saber, que todo lo que es afirmado (o negado) distributivamente de todo un tipo de ser, lo es también, por lo mismo, de todo individuo que realice ese tipo de ser, de todo miembro de esa especie; por ejemplo: la mortalidad, propiedad del tipo de hombre, lo es también de cada individuo que realiza este tipo.

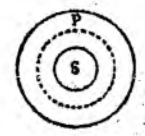
28. **Elementos.** — En todo silogismo categórico hay *tres proposiciones* (materia próxima): las dos primeras, denominadas *premisas,* forman el *antecedente;* la tercera se llama *consiguiente* o *conclusión.* Hállanse en él tres términos (materia remota) repetidos dos veces cada uno: el que entra en las dos premisas, mas no en la conclusión, es el *término medio* (M); los que componen la conclusión, después de haber figurado en una premisa, son los *extremos.* En toda proposición el predicado — al menos cuanto a las relaciones lógicas — es de extensión más general que el sujeto; por esto el predicado de la conclusión (P) se llama *término mayor* (T), y la premisa que lo contiene — colocada de ordinario en primer lugar — es designada con el nombre de *Mayor;* al paso que el sujeto (S) de la conclusión, llamado *término menor* (t) (1), se encuentra en la segunda premisa denominada *menor.* Pongamos, por ejemplo, el silogismo clásico:

(1) En nuestra versión prescindimos generalmente de las indicaciones T y t, adoptando P para el término mayor y S para el menor. — *(N. del T.)*

Antecedente

M P
Mayor. — Todo hombre es mortal,

S M
Menor. — Es así que Sócrates es hombre.



Consiguiente

S P
Luego Sócrates es mortal.

Los círculos adjuntos, ideados por Cristián Weise y reproducidos por Euler, representan las relaciones de extensión de los términos.

Al igual que el juicio, el silogismo puede ser considerado desde el punto de vista:

1.° De *la comprensión:* Sócrates, que tiene la nota "hombre" en su comprensión, tiene también la de "mortal", comprendida en dicha nota.

2.° De *la extensión:* la nota "mortal", que tiene la de "hombre" en su extensión, tiene igualmente a Sócrates, incluído en "hombre".

Si el lógico gusta de situarse en el punto de vista de la extensión, donde se le manifiestan con más viveza los sofismas debidos a la acepción restringida de los términos, la razón, abandonada a sí misma, piensa más bien según la comprensión (Cf. n.° 21), y muchas veces, como en el ejemplo propuesto, piensa la mayor según la comprensión y la menor según la extensión: "Sócrates es *un* hombre."

La principal labor del espíritu, cuando razona por silogismos, consiste, como se echa de ver, en hallar un término medio conveniente que le permita afirmar (o negar) una relación de identidad material entre el sujeto y el predicado, y contestar, así, a la pregunta que la evidencia inmediata deja sin respuesta: tal predicado ¿pertenece a tal sujeto, se realiza en él?

29. **Reglas generales.** — No siendo legítimo el silogismo categórico sino cuando en la conclusión no se afirma otra cosa que la

identidad — o la diversidad — revelada por las premisas y solamente en la medida según la cual ha sido revelada, los lógicos, siguiendo a Aristóteles, han sacado del análisis de esa forma de raciocinio unas reglas que permiten verificar si dicha condición esencial ha sido observada y si, por lo tanto, se ha raciocinado debidamente. Cuéntanse en general ocho — cuatro para los términos y cuatro para las proposiciones —, expresadas en los siguientes versos, que se cree datan del siglo XVI.

I. *Terminus esto triplex: medius maiorque minorque.* — No debe haber más de tres términos; de lo contrario, es imposible comparar dos conceptos con un mismo tercer término. Pécase a menudo contra esta regla cuando de una proposición a otra se modifica el sentido o la acepción de un término que permanece el mismo en apariencia, descubriéndose el sofisma mediante la distinción de los dos sentidos: Por ejemplo:

Lo que es raro es costoso,	M' — P
Es así que un cuarto poco caro es raro,	S — M''
Luego un cuarto poco caro es costoso.	?

"Raro" tiene aquí dos sentidos distintos que constituyen en realidad dos términos diferentes: 1.°, precioso; 2.°, que no se encuentra a menudo. No hay, pues, ahí comparación de los dos extremos con un tercer concepto igual, y, en consecuencia, no hay derecho a concluir nada.

II. *Latius hos (extremos esse) quam praemissae conclusio non vult.* — Los extremos no deben tener una extensión mayor en la conclusión que en las premisas, de suerte que la conclusión no afirme más que la comparación hecha en el antecedente. Se sacaría ilegítimamente el más del menos, como, por ejemplo, en este raciocinio de Descartes:

Todo lo que piensa existe,
Es así que ningún cuerpo piensa,
Luego ningún cuerpo existe.

El predicado se toma según toda su extensión en la conclusión negativa, siendo así que no ocurre igual en la mayor afirmativa.

III. *Nequaquam medium capiat conclusio fas est.* — El término medio no debe hallarse en la conclusión, que enuncia solamente el resultado de la comparación sucesiva de cada extremo con aquél

hecha en las premisas. Lo contrario equivaldría, pues, a falsearla, como en el silogismo siguiente:

Alejandro fué pequeño,
Alejandro fué un general,
Luego Alejandro fué un pequeño general.

IV. *Aut semel, aut iterum medius generaliter esto.* — El término medio debe tomarse, al menos una vez, en toda su extensión; de lo contrario, nada nos asegura que la sucesiva comparación de los dos extremos se ha hecho con la parte igual del término medio, permitiéndonos unirlos juntamente en la conclusión. En realidad, se llega a tener cuatro términos S, P, M', M", como en este silogismo:

Felipe II es un hombre,	P — M'
Es así que Napoleón es un hombre,	S — M"
Luego Napoleón es Felipe II.	?

V. *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.* — Dos premisas afirmativas no pueden dar una conclusión negativa. Si se comprueba que dos términos son idénticos con un tercero igual, debe afirmarse que son idénticos entre sí.

VI. *Utraque si praemissa neget, nil inde sequetur.* — De dos premisas negativas no puede concluirse nada lógicamente. Si ninguno de los extremos es idéntico al término medio, no puede saberse, en virtud de la comparación, si son o no son idénticos entre sí. Pueden serlo o no serlo, de hecho, por razón de su materia. Así, en Matemáticas, del hecho de que ni x ni y son iguales a 5 no puede concluirse que sean iguales o desiguales entre sí.

Preséntanse casos en los que esta regla parece quebrantada, pero no lo es en realidad. Tienen lugar cuando en una de las premisas la negación no afecta a la cópula, sino al término medio predicado, que es igualmente negativo en la otra premisa. Así, por ejemplo, es perfectamente legítimo este silogismo:

El que no paga sus deudas a Dios no es un hombre honrado,
Es así que el impío no paga sus deudas a Dios,
Luego el impío no es un hombre honrado.

VII. *Peiorem sequitur semper conclusio partem.* — La conclusión se conforma siempre con la premisa más débil, a saber: desde el punto de vista de la cantidad, con la *particular;* desde el punto de vista de la cualidad, con la *negativa.* En efecto:

1.° Si una de las premisas es particular, no se puede sacar de ella una conclusión general, que rebasaría la comparación hecha con el término medio.

2.° Si una de las premisas es negativa, débese a que uno de los extremos no se identifica con el término medio ni, por lo tanto, con el otro extremo afirmado idéntico con tal término medio en la otra premisa; por esto la conclusión ha de ser negativa. Si $x = 6$, e y desigual a 6, x e y no pueden ser iguales entre sí.

VIII. *Nil sequitur geminis e particularibus unquam.* — De dos premisas particulares no se puede concluir nada. En efecto, si el término mayor conviene (o no) con el medio solamente en ciertos casos; si, por otra parte, el término menor conviene (o no) con el medio solamente en ciertos casos, no se puede concluir nada sobre su mutua conveniencia, por cuanto se ignora si se trata de los mismos casos en las dos comparaciones sucesivas. Así, por ejemplo, del hecho de que ciertos hombres sean paralíticos, por una parte, y ciertos hombres sean laboriosos, por otra, no puedo concluir que los laboriosos son paralíticos.

Por lo demás, esta regla no es sino una aplicación de las reglas precedentes. En efecto, si las dos premisas son particulares, débese a que su sujeto es particular y a que lo es igualmente al menos el predicado de una de ellas, que debe ser afirmativa (regla VI). Por otra parte, el término medio debe tener una vez una extensión universal (regla IV), lo que exige una premisa negativa cuyo predicado será aquél. Pero entonces la conclusión será negativa (regla VII); el término mayor tendrá en ella una extensión general (Cf. n.° 23, II) que ya habrá debido tener en las premisas (regla II), donde desgraciadamente no hay más que un lugar para un término tomado universalmente — a saber, el del predicado de la premisa negativa —, ocupado ya por el término medio.

Algunos lógicos reducen el número de las reglas del silogismo, por ejemplo, a las reglas I, VI y VIII, que según ellos contienen implícitamente las demás. Nosotros preferimos conservarlas en su enunciado explícito, que hace más cómoda la aplicación de las mismas.

30. **Figuras.** — El silogismo puede construirse de diversas maneras, denominadas *figuras* y *modos,* según la colocación de los términos y la naturaleza de las premisas.

Figura es *la disposición del silogismo que resulta del lugar ocupado por el término medio en las premisas. A priori,* puede haber

cuatro figuras; mas la última — como veremos — no es más que la primera, transpuesta según un orden poco natural. Aparecen caracterizadas en el verso siguiente, donde se indica el lugar del término medio en la mayor y en la menor, lugar de sujeto *(Sub)-iectum* o de predicado *(Prae)dicatum:*

Sub prae; tum prae prae; tum sub sub; denique prae sub.

He aquí el esquema de las cuatro figuras (con las letras convencionales explicadas en el n.º 28):

1.ª figura	2.ª figura	3.ª figura	4.ª figura
M — P	**P — M**	**M — P**	**P — M**
S — M	**S — M**	**M — S**	**M — S**
—	—	—	—
S — P	**S — P**	**S — P**	**S — P**

Pero el lugar del término medio no es sino un signo exterior de cada figura, signo que resulta del oficio que aquél desempeña en ella. Dicho oficio es lo único que caracteriza la manera de raciocinar original propia de cada figura, como veremos más adelante al estudiarlas en detalle.

31. **Modos.** — *Modo* es *la disposición del silogismo que resulta de la cantidad y la cualidad de las premisas, según se hallen en A, E, I u O* (Cf. n.º 23, III). En cada figura pueden imaginarse dieciséis modos, que encerramos en este esquema:

Mayor	A A A A	E E E E	I I I I	O O O O
Menor	A E I O	A E I O	A E I O	A E I O

En las 4 figuras hay, pues, en total 64 modos (16 × 4), entre los cuales se cuentan diecinueve legítimos (siendo tan sólo cinco o seis los usados en la práctica). Son indicadas en los cuatro versos siguientes, donde las tres primeras vocales de cada vocablo convencional dicen la naturaleza de la mayor, de la menor y de la conclusión.

(1.ª fig.) *Barbara, Celarent, Darii, Ferio.* (4.ª fig.) *Bamalipton,*
Camentes, Dimatis, Fesapo, Fresisomorum.
(2.ª fig.) *Cesare, Camestres, Festino, Baroco.* (3.ª fig.) *Darapti,*
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Muchos autores de Lógica substituyen los vocablos de la 4.ª figura por otros vocablos concernientes a la primera figura indirecta (Cf. n.º 36): *Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.* Veremos más adelante (Cf. n.º 37) el sentido de algunas consonantes de esos vocablos formados de intento.

Algunos autores proponen 256 modos, porque consideran no solamente las premisas, sino también la conclusión, la cual, respecto a cada uno de los 64 modos anteriores, puede *a priori* ser marcada en A, E, I u O, de donde resultan 64 × 4 = 256 modos. Esto es una complicación inútil, puesto que la naturaleza de la conclusión fluye de la de las premisas.

Estudiemos ahora cada figura en particular.

32. **Primera figura.** — *Sub prae*

M — P
S — M
―――――
S — P

En esta figura el término medio es un concepto que tiene P en su comprensión y S en su extensión. Expresa un tipo de ser universal, del que P es una nota esencial, y que, por lo mismo que se realiza en S, hace ver que P se realiza ahí también. La mayor es, pues, pensada según la comprensión y la menor según la extensión.

El *principio* que se aplica inmediatamente en esta figura es aquel de que ya hemos hablado (Cf. n.º 27): *Dictum de omni dicitur de singulis; dictum de nullo negatur de singulis.* Algunos lógicos "comprensivistas" han querido substituir este principio por este otro: *Nota notae est nota rei ipsius*; pero indebidamente, por cuanto este segundo principio no se aplica en absoluto a las demás figuras, aunque reducibles a la primera, y, sobre todo, no muestra el oficio del universal, consistente en comunicar a sus inferiores los caracteres esenciales del tipo de ser que él expresa.

La primera figura es *la más perfecta*, porque: 1.º, siendo la única que presenta conclusiones en A, E, I y O, es la única que basta para resolver toda clase de problemas posibles; 2.º, poseyendo un término medio, que, por el hecho de su posición en las premisas, es verdaderamente de una extensión media — desde el punto de vista de las relaciones lógicas — entre las del término mayor y del menor, manifiesta más vivamente las relaciones entre ellos; 3.ª, apó-

yase, así, directamente en el principio esencial de todo silogismo: *Dictum de omni, dictum de nullo,* que sólo indirectamente regula las demás figuras, todas las cuales pueden ser reducidas a la primera (Cf. n.º 37).

Las *reglas especiales* de esta figura — simples aplicaciones de las reglas generales — exigen una menor afirmativa (A o I) y una mayor general (A o E): *Sit minor affirmans, maior vero generalis.* En efecto:

1.º Si la menor fuese negativa, también lo sería la conclusión. T tendría, pues, en ésta una extensión general (Cf. n.º 23, II), lo que exige que la tenga en la mayor, cuyo predicado es, la cual, en consecuencia, deberá ser negativa. Tendríamos, pues, dos premisas negativas de las que nada se podría concluir.

2.º Si la mayor fuese particular, M, que es su sujeto, sería también particular. Mas, como también lo es en cuanto predicado de la menor, siempre afirmativa (Cf. n.º 23, II), síguese que nunca tendría la extensión general requerida al menos una vez.

Quedan, pues, cuatro *modos legítimos:* A. A. A. *Barbara;* E. A. E. *Celarent;* A. I. I. *Darii;* E. I. O. *Ferio.*

33. **Segunda figura.** — *Prae prae*

P — M
S — M
―――――
S — P

En esta figura el término medio, dos veces predicado, rebasa en extensión al propio término mayor. Expresa una nota inteligible, que, incluyendo un extremo en su extensión, de la cual excluye al otro, revela que los dos extremos no son idénticos.

El *principio* en que se funda inmediatamente esta figura es una determinación del *Dictum de omni* llamada *Dictum de diverso.* Cuando un predicado (M) es atribuído (o negado) a un tipo de ser universal (P), todo sujeto (S) a quien aquél puede ser negado (o atribuído) no realiza ese tipo de ser. Siendo las conclusiones siempre negativas, esta figura sirve principalmente para refutar a un adversario.

Las dos *reglas especiales* de esta figura exigen una premisa negativa (E u O) y una mayor universal (A o E): *Una negans esto, maior vero generalis.*

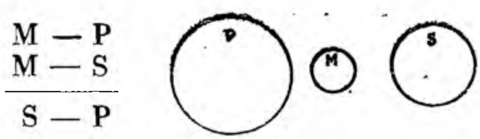
En efecto:

1.° Si ninguna premisa es negativa, M, que es dos veces predicado, no tendrá nunca una extensión universal.

2.° Si la mayor fuese particular, P tendría en la conclusión, forzosamente negativa tras una premisa negativa, una extensión universal más grande que en la mayor, cuyo sujeto es.

Quedan, pues, cuatro *modos legítimos:* E. A. E. *Cesare;* A. E. E. *Camestres;* E. I. O. *Festino;* A. O. O. *Baroco*.

34. **Tercera figura.** — *Sub sub*



Aquí el término medio desempeña el oficio de un sujeto, al cual se pueden atribuir dos notas inteligibles, o bien una tan sólo, negándosele la otra. Conclúyese que, por lo que hace a la parte indeterminada de su extensión que tal sujeto representa, dichas notas son identificables o no lo son. Por esto la conclusión, a diferencia de lo que ocurre en otras figuras, no versa sobre un sujeto determinado, limitándose a expresar la relación contingente de identidad que en ciertos casos tienen los extremos. Empléase, pues, esta figura para establecer, mediante la experiencia concreta, que dos notas inteligibles pueden realizarse a la vez en un mismo sujeto, o bien para mostrar, mediante excepciones particulares, que tal afirmación no es universalmente verdadera.

En ella nos apoyamos en el *Dictum de parte*, otra determinación secundaria del *Dictum de omni*. Dos términos (P y S) que puedan decirse de un mismo sujeto (M), pueden decirse parcialmente el uno del otro; se excluyen parcialmente si uno de ellos puede decirse del sujeto común y el otro no.

Dos *reglas especiales* todavía: la menor debe ser afirmativa (A o I), y la conclusión particular (I u O). *Sit minor affirmans, conclusio particularis.* En efecto:

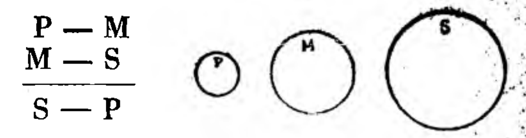
1.° Si la menor es negativa, también lo será la conclusión. P tendrá, pues, en ella una extensión general que no puede tener en la mayor como no sea negativa, resultando de aquí dos premisas negativas, que no arrojan ninguna conclusión legítima.

2.° La conclusión debe ser particular para que S no tenga en

ella más extensión que en la menor afirmativa, cuyo predicado es.

De ahí resultan seis *modos legítimos:* A. A. I. *Darapti;* E. A. O. *Felapton;* I. A. I. *Disamis;* A. I. I.-*Datisi;* O. A. O. *Bocardo;* E. I. O. *Ferison.*

35. **Cuarta figura.** — *Prae sub*



La cuarta figura es una figura especial solamente para aquellos que se contentan con mirar la artificiosa disposición gramatical del término medio; olvidando que ahí no hay sino un signo exterior y que las figuras se distinguen ante todo por el oficio del término medio. Ahora bien, este oficio es aquí igual que en la primera figura; se raciocina de la misma manera, con la insignificante diferencia de que se concluye en una proposición inversamente ordenada, cuyo sujeto gramatical es el predicado lógico, y viceversa.

Comparemos, por ejemplo, un silogismo en Barbara con otro en Bamalipton.

Barbara	*Bamalipton*
Todo hombre es mortal,	*Sócrates es hombre,*
Es así que Sócrates es hombre,	*Es así que todo hombre es mortal,*
Luego Sócrates es mortal.	*Luego algún mortal es Sócrates.*

Es, pues, inútil extendernos sobre esta pretensa figura, rechazada por Aristóteles y los antiguos escolásticos, que los árabes atribuían a Galeno — sin que se encuentre el menor vestigio de ella en lo que nos resta de este autor — y Leibniz defendió sin razón. En la época del Renacimiento fué cuando empezó a ser reconocida por los lógicos, en el fondo nominalistas, quienes se fijaban en las palabras en vez de ir directamente al pensamiento.

36. **Modos indirectos.** — Además de los modos directos, hay en las tres figuras del silogismo unos modos indirectos, obtenidos ora por la conversión de la conclusión, ora por la conversión y la transposición de las premisas. La mayor (que contiene el término mayor) aparece ahí colocada, contra el orden habitual, después de la menor. Ejemplo:

Barbara	*Baralipton*
Todo hombre es mortal,	Todo hombre es mortal,
Es así que Sócrates es hombre,	Es así que Sócrates es hombre,
Luego Sócrates es mortal.	Luego algún mortal es Sócrates.

Los modos indirectos de la primera figura se expresan con las palabras *Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum,* substituyéndose a menudo con ellos los de la seudocuarta figura en los versos mnemotécnicos.

37. **Reducción de los modos secundarios.** — Los modos de la primera figura presentan, como hemos visto, una consecuencia más claramente evidente por el hecho de tener ellos el término medio de una extensión realmente media, y de basarse, así, inmediatamente en el *Dictum de omni.* Los otros modos, directos o indirectos, llamados *imperfectos* — aunque de sí concluyen —, pueden ser *reducidos* a los de la primera figura, ya *directamente,* ya *por el absurdo.*

Las consonantes de las palabras mnemónicas de cada figura indican la manera de proceder a esa reducción, de conformidad con las reglas enunciadas en los versos siguientes:

S vult simpliciter verti; P vero per accid(ens);
M vult mutari; C per impossibile duci.

S y P significan, pues, que la proposición representada por la vocal que las *precede* debe sufrir la conversión simple y *per accidens* respectivamente; M, que las premisas deben transponerse; C, que sólo cabe hacer la reducción por el absurdo. Las consonantes iniciales B, C, D, F indican a qué modo de la primera figura, de idéntica inicial, debe hacerse la reducción. He aquí algunos ejemplos:

I. — *Reducción directa.*

Cesare	*Celarent*
Ninguna planta es sensible,	Ningún ser sensible es planta,
Es así que la esponja es sensible,	Es así que la esponja es sensible,
Luego la esponja no es planta.	Luego la esponja no es planta.
Camestres	*Celarent*
Todo ser inteligente comprende,	Ningún ser que comprenda es animal,
Es así que ningún animal comprende,	Es así que todo ser inteligente comprende,

Luego ningún animal es inteligente.

Darapti

Todo hombre es inteligente,
Es así que todo hombre es material,
Luego algún ser material es inteligente.

Luego ningún ser inteligente es animal.

Darii

Todo hombre es inteligente,
Es así que algún ser material es hombre,
Luego algún ser material es inteligente.

II. — *Reducción indirecta por el absurdo.*

Este procedimiento es empleado para convencer a un adversario que, admitiendo las premisas, no acepta la conclusión. Si así es, debe admitir la contradictoria de ésta, que se convierte en premisa de un nuevo argumento; la otra premisa es una de las del primer silogismo (la mayor en Baroco, la menor en Bocardo, cuya primera O significa también "*omittitur*"), sacándose de aquí una conclusión contradictoria respecto a la otra premisa, lo cual muestra al adversario que ha incurrido en contradicción. Véase este ejemplo en Baroco:

Todo acto de virtud es amable,
Es así que algunos de vuestros procedimientos no son amables,
Luego algunos de vuestros procedimientos no son actos de virtud.

Si el adversario no acepta la conclusión, es porque reputa verdadera la contradictoria, que nosotros convertimos en menor de un nuevo argumento de mayor parecida, concebido así:

Todo acto de virtud es amable,
Es así que todos vuestros procedimientos son actos de virtud,
Luego todos vuestros procedimientos son amables.

Conclusión que contradice a la primera menor admitida antes como verdadera por el adversario.

38. **El silogismo de exposición.** — Llámase así el silogismo cuyo término medio es singular. Apóyase, por tanto, directamente en la fórmula secundaria del principio de identidad: Dos cosas idénticas a una tercera igual son idénticas entre sí, sin intervención del *Dictum de omni*. De ahí que, más que un silogismo, sea un procedimiento para dar un mayor relieve a una verdad ya conocida. Puede darse en todas las figuras, si bien la más adecuada a él es la tercera,

en la que el término medio desempeña dos veces el oficio normal del ser singular, propio del sujeto. Ejemplo:

Jesucristo es Dios,
Jesucristo es hombre,
Luego un hombre es Dios.

§ II. — *El silogismo hipotético*

39. **Noción.** — El silogismo hipotético es un raciocinio cuya mayor es una proposición hipotética y cuya menor afirma o niega categóricamente uno de los miembros. Según sea la naturaleza de la mayor hipotética (Cf. n.º 23, I), se distinguen los silogismos condicional, conjuntivo y disyuntivo.

40. **El silogismo condicional.** — La mayor afirma un lazo de dependencia entre dos proposiciones categóricas, denominadas *antecedente* o *condición* la primera, y *consiguiente* o *condicionado* la segunda. La menor puede afirmar o negar el antecedente o el consiguiente.

Caben en él *dos figuras legítimas:*

1.º De la afirmación del antecedente en la menor se concluye la del consiguiente: *modus ponens.* Por ejemplo:

Si Pedro corre, se mueve,
Es así que Pedro corre,
Luego Pedro se mueve.

2.º De la negación del consiguiente se concluye la del antecedente: *modus tollens.* Por ejemplo:

Si Pedro corre, se mueve,
Es así que Pedro no se mueve,
Luego Pedro no corre.

Pero no puede procederse a la inversa, es decir, no se puede concluir de la negación del antecedente la del consiguiente, o de la afirmación del consiguiente la del antecedente (a no ser que se trate de definiciones, o que aquéllos sean contradictorios por razón de la materia). En efecto, el antecedente, verbigracia, el *correr,* expresa solamente *una* condición (no todas) *suficiente* (no necesaria) del consi-

guiente, verbigracia, del movimiento. Estos principios se deducen evidentemente del simple análisis del concepto de *condición suficiente*. Ya hemos visto que ellos regulan toda consecuencia lógica legítima (Cf. n.° 25), y es natural que reaparezcan aquí, puesto que en el silogismo condicional la mayor no hace otra cosa que afirmar una consecuencia legítima.

41. **Silogismo disyuntivo.** — Cuando la mayor expresa una disyuntiva completa — o sea, una disyuntiva cuyos miembros contradictorios no pueden ser verdaderos y falsos a la vez —, de la afirmación o de la negación de un miembro en la menor puede concluirse la negación o la afirmación del otro, en virtud del principio de contradicción. Por ejemplo:

Este ser es viviente o inanimado,

Es así que no es inanimado, *Luego es viviente.*	*Es así que es inanimado,* *Luego no es viviente.*	*Es así que no es viviente,* *Luego es inanimado.*	*Es así que es viviente,* *Luego no es inanimado.*

Pero puede suceder que la disyuntiva sea sólo *incompleta,* y esto de dos maneras:

1.° Porque los dos miembros contrarios entre sí pueden ser falsos, pero no verdaderos al mismo tiempo, y en este caso sólo cabe concluir de la afirmación del uno la negación del otro, mas no viceversa. Por ejemplo:

Este hombre es blanco o negro,

Es así que es blanco, *Luego no es negro.*	*Es así que es negro,* *Luego no es blanco.*

2.° Porque los dos miembros (como subalternos entre sí) afirman una verdad del mismo orden, el uno de una manera más total, el otro de una manera más atenuada (introducida por el adverbio *al menos*). En este caso, de la afirmación del primero se concluye la afirmación del segundo; de la negación del segundo se concluye la negación del primero, como en el silogismo condicional.

Por ejemplo:

Hiela, o al menos hace frío,

Es así que hiela, *Luego hace frío.*	*Es así que no hace frío,* *Luego no hiela.*

Reaparecen aquí las reglas relativas a la oposición de las proposiciones (Cf. n.° 24).

42. **Silogismo conjuntivo.** — La mayor afirma aquí que dos predicados no pueden ser a la vez atribuídos a un mismo sujeto; así que, de la afirmación del uno en la menor, se puede concluir la negación del otro, pero no viceversa (salvo si son contradictorios).

Por ejemplo:

No puedes ser buen católico y anarquista,

Es así que eres buen católico,	*Es así que eres anarquista,*
Luego no eres anarquista.	*Luego no eres buen católico.*

Los silogismos disyuntivos y conjuntivos se reducen sin dificultad a silogismos condicionales. En todos los silogismos hipotéticos conviene recordar que la negación de una proposición negativa equivale a una afirmación.

Por ejemplo:

Pedro duerme o no duerme,
Es así que duerme,
Luego no es no durmiente (= duerme).

43. — **Originalidad del silogismo hipotético.** — Muchos autores creen que no existen dos maneras realmente diferentes de deducir, dos formas distintas de silogismo, categórica la una e hipotética la otra.

I. — Unos, por ejemplo, Rabier, el cardenal Mercier, etc., *reducen el silogismo hipotético al silogismo categórico.* Así, el silogismo condicional citado: "Si Pedro corre, se mueve, etc.", se convierte en éste: "Todo lo que corre se mueve; es así que Pedro corre, luego..."

Mas:

1.° Sin duda, la transposición en forma categórica es hacedera cuando el antecedente y el consiguiente tienen el mismo sujeto y unos predicados unidos por un nexo esencial, como en el ejemplo citado; pero no ocurre lo mismo: *a*) cuando con un mismo sujeto el antecedente y el consiguiente tienen unos predicados sin relación esencial entre sí; por ejemplo: "Si Pedro corre, se cae, etc."; *b*) cuando el antecedente y el consiguiente tienen dos sujetos distintos; por ejemplo: "Si Pedro corre, el perro ladra, etc." No queda otro recurso, en tal caso, que modificar la construcción de las frases o descomponer el silogismo condicional en otros dos que tengan el mismo sujeto, o bien, cuando la consecuencia no sea esencial, recurrir a fórmulas generales, tales como la de Tongiorgi:

Todo aquel que deba afirmar la proposición A, debe afirmar la proposición C,
Es así que todos deben afirmar A,
Luego todos deben afirmar C.

Es fácil constatar que en estas transformaciones del todo artificiales el proceso del raciocinio pasa a ser otro totalmente distinto, lo que contradice a la tesis de dichos autores.

2.° Incluso en el primer caso, en que esa transposición parece del todo natural, no existe, propiamente hablando, ***reducción*** de una manera de raciocinar a otra, pues conserva cada una su carácter especial. En el silogismo hipotético se parte de una consecuencia ya conocida, afirmada como legítima en la mayor para tal caso concreto, y se afirma categóricamente uno de los miembros de la misma a causa de la posición del otro. En el silogismo categórico no se conoce aún el consiguiente en la mayor; al contrario, se tiene como finalidad construirlo con intervención de un término medio universal que aplique tal relación esencial a tal sujeto concreto. Solamente cabe decir con verdad que el silogismo hipotético, si no se reduce al silogismo categórico, se apoya en él (a la manera que las proposiciones hipotéticas suponen como componentes otras categóricas), puesto que sólo hay derecho a afirmar una consecuencia en la mayor si ha sido descubierta y establecida por un silogismo categórico (a no ser que se trate de una conexión de hecho constatada, pero no razonada).

En otros términos, "la existencia de silogismos hipotéticos irreducibles a la forma categórica fluye de la realidad de una relación de consecuencia enteramente distinta de la relación de inherencia o de simple atribución. Cualquiera que sea la metafísica que se profese, *A es B* y *A lleva en pos de sí a B* no representan dos maneras equivalentes de hablar susceptibles de ser intercambiadas mediante unos artificios más o menos sutiles. Mientras el silogismo categórico se funda en la noción de tipos naturales susceptibles de ser ordenados jerárquicamente en una clasificación, el silogismo hipotético tiene su razón de ser en las relaciones que eslabonan entre sí las cualidades o propiedades de uno o muchos sujetos distintos".

II. — Otros, por ejemplo, Lachelier, Goblot, etc., *reducen el silogismo categórico al silogismo hipotético,* que consideran como el procedimiento fundamental de la razón humana. Lachelier utiliza esa reducción incluso para probar de una manera original que no puede haber más de tres figuras de silogismo categórico. En efecto — dice —, no se puede demostrar la verdad de una proposición, no se puede hacer ver que P conviene a S, sino de dos maneras, a saber:

1.° *A priori,* por la razón, hallando un término medio universal en conexión esencial con P que forme parte (o no) de la comprensión de S y raciocinando conforme a las dos figuras legítimas del silogismo condicional:

a) El *modus ponens* da la *primera figura categórica:*

> *Si se tiene a M, se tiene a P,*
> *Es así que en S se tiene a M,*
> *Luego en S se tiene a P.*

b) El *modus tollens* da la *segunda figura categórica:*

> *Si se tiene a P, se tiene a M (o a no-M),*
> *Es así que en S no se tiene a M (o a no-M),*
> *Luego en S no se tiene a P.*

2.° *A posteriori,* por la experiencia, aduciendo casos concretos M, donde S y P están unidos o se excluyen de hecho. Esto es lo que se hace en la tercera figura categórica.

Cualquiera que sea el valor de esta demostración por lo que hace al nú-

mero de las figuras del silogismo categórico, no parece que éste pueda reducirse al silogismo hipotético. En efecto:

1.° La transposición puede hacerse de dos maneras, tan poco satisfactoria la una como la otra. Tomemos como ejemplo el silogismo clásico: "Todo hombre es mortal — Es así que Sócrates es hombre — Luego..." Se tendrá, o bien:

> a) *Si Sócrates es hombre, Sócrates es mortal,*
> *Es así que Sócrates es hombre,*
> *Luego Sócrates es mortal.*

Silogismo perfectamente justo, sin duda, pero procedimiento mental muy distinto del expresado por el silogismo categórico. En éste se atribuía a uno de sus inferiores una nota afirmada esencial de un tipo de ser universal. En ése se enuncia simplemente una conexión de hecho entre dos aspectos de Sócrates, sin mostrar la relación ontológica esencial que los une.

O bien:

> b) *Si un ser es hombre, es mortal,*
> *Es así que Sócrates es hombre,*
> *Luego Sócrates es mortal.*

Si esta manera de expresarse escapa al reproche anterior, es porque sólo gramaticalmente es un silogismo condicional y porque sigue siendo, de hecho, un silogismo categórico, por cuanto se pasa ahí de un tipo de ser general a un sujeto introducido en la menor. Para que haya verdaderamente silogismo condicional se requiere, en efecto, que la menor afirme el antecedente o niegue el consiguiente de la mayor, sin modificarlo en nada. Ahora bien, el sujeto de la menor ya no es aquí el mismo que en la mayor.

Así, pues, como se ve, es preciso sostener la originalidad esencial del silogismo categórico y del silogismo hipotético, toda vez que son claramente distintos los aspectos de identidad de términos y de conexión de proposiciones en que se fundan respectivamente. El primero manifiesta la jerarquía de tipos de ser universales, independientes del espacio y del tiempo; el segundo halla su lugar adecuado cuando se trata de establecer las conexiones simultáneas o sucesivas de hechos concretos. Pero en uno y otro caso es siempre la misma inteligencia ordenada al ser quien trabaja, quien percibe *lo que son* las cosas, ora en sí mismas, ora en dependencia la una de la otra.

Observación. — Aristóteles no habla para nada de silogismos hipotéticos. El que él denomina συλλογισμὸς ἐξ ὑποθέσεως es un silogismo categórico cuya conclusión se apoya en un postulado no probado. Teofrasto y Eudemo los estudian extensamente; los estoicos, sobre todo Crisipo, no admiten otros. Más tarde Boecio elabora la teoría completa y precisa de los mismos.

§ III. — *Las demás formas del silogismo*

Bajo este título estudiaremos los silogismos *modales, de términos oblicuos, de relación, abreviados* y *compuestos.*

44. **Silogismos modales.** — Llámanse así los que tienen una o dos *proposiciones modales* (Cf. n.º 23, V) en sus premisas. Cuando éstas son ambas necesarias o imposibles, la conclusión lo es a su vez; pero en los demás casos la consecuencia queda sujeta a unas reglas complicadas que han valido al silogismo modal el título de *Crux logicorum.*

45. **Silogismos de términos oblicuos.** — A menudo uno de los términos lógicos del silogismo no es el sujeto o el atributo gramatical de las proposiciones, sino que sólo se encuentra en relación determinada con él. En latín se expresa entonces *mediante un caso oblicuo;* de ahí el nombre que se da a esos silogismos. He aquí las principales reglas a que están sujetos:

1.º El extremo oblicuo en las premisas debe permanecer tal en la conclusión.

Por ejemplo:

Toda criatura es de Dios,
Es así que el hombre es una criatura,
Luego el hombre es de Dios.

2.º Cuando M es oblicuo en una premisa, el extremo que está unido a él debe ser directo en la conclusión, pasando el otro extremo a ser oblicuo en la misma.

Por ejemplo:

Sobre todo criminal se cebará la venganza de Dios,
Es así que el comerciante defraudador es un criminal,
Luego sobre el comerciante defraudador se cebará la venganza de Dios.

3.º Cuando M es oblicuo en las dos premisas, los extremos son directos en la conclusión.

Por ejemplo:

Los honores corresponden a los poderosos,
Es así que la dicha no corresponde a los poderosos,
Luego la dicha no es los honores.

4.º Cuando M es oblicuo en una premisa negativa y directo en una afirmativa, la conclusión tiene el predicado oblicuo.

Por ejemplo:

El filósofo es hombre,
Es así que la infalibilidad no se halla en ningún hombre,
Luego la infalibilidad no se halla en el filósofo.

5.° Cuando M es oblicuo en una premisa afirmativa y directo en una premisa negativa, no hay conclusión posible.

Por ejemplo:

La vida intelectual se encuentra en el hombre,
Es así que el ángel no es un hombre,
Luego... (No se puede concluir nada).

Por lo demás, la lógica natural basta las más de las veces para apreciar la rectitud de estos silogismos; tal es también el caso de aquellos de que vamos a hablar.

46. **Silogismos de relación.** — Lachelier y sus discípulos sostienen que en los *silogismos compuestos de proposiciones de relaciones* (Cf. n.° 23, V) se raciocina de una manera enteramente distinta que en los silogismos categóricos de inherencia, cuyas reglas, entre otras las de los tres términos, se violan manifiestamente.

Por ejemplo:

$A > B$
Es así que $B > C$
Luego $A > C$

Nadie pone en duda la justeza de este raciocinio y, no obstante, contiene cuatro términos. Existe, pues, otra lógica, que no es la de la inherencia; existen otras cópulas que no son la cópula *es,* siendo incompleta la obra de Aristóteles.

Estudiaremos más adelante las teorías antiaristotélicas de ciertos lógicos modernos. Reconocemos que un tal raciocinio y otros análogos aparecen inmediatamente concluyentes al espíritu, sin necesidad de reducirlos a la forma de silogismos de simple inherencia, porque son aplicaciones de principios clarísimos derivados del principio de identidad, como: *Lo que contiene una cosa, contiene el contenido de esta cosa.* — *Lo que en un orden cualquiera es superior a una cosa, es superior a lo que es inferior a esta cosa en el mismo orden.* Pero es fácil demostrar que estos silogismos pueden reducirse o ser descompuestos en silogismos de inherencia oblicuos (o también directos). Así, el silogismo de relación antes citado se trueca en éste:

Toda cantidad superior a una cantidad superior a C es mayor que C,
Es así que B es una cantidad superior a C,
Luego toda cantidad superior a B es mayor que C.
Es así que A es una cantidad superior a B,
Luego A es mayor que C.

Tenemos, así, dos silogismos correctos, el uno oblicuo y el otro directo, en *Barbara,* y no se ve la necesidad de construir una lógica nueva para estas clases de silogismos.

47. **Silogismos abreviados.** — Llámase *entimema* el silogismo una de cuyas premisas no se expresa. Para ver si ésta es la mayor o la menor se examina cuál de los términos de la conclusión interviene por vez primera. Así, no se expresa la mayor en este entimema: *Dios es el supremo bien, — luego debe ser amado;* no se expresa la menor en éste: *El supremo bien debe ser amado, — luego Dios debe ser amado.* Si la premisa y la conclusión tienen diferentes sus dos términos, la mayor sobrentendida es una proposición condicional; por ejemplo: *El mundo existe, — luego Dios es un ser real.*

El lenguaje corriente abunda en entimemas en los que se calla la mayor, porque, si se enunciara, aparecería falsa o dudosa; por ejemplo: Te ruborizas, luego eres culpable; tiemblas, luego tienes miedo, etc. — He aquí toda una serie de entimemas en las siguientes reflexiones melancólicas de un actor teatral: "Me paseo... luego tengo muchos ratos de ocio; no me paseo... es que temo mostrarme en público. Doy un baile... lujo desmedido; ¿no hay baile?... ¡cuánta cicatería! Paso una revista... intimidación militar; ¿no la paso?... temo el espíritu de las tropas. ¿Se celebran con salvas mis días?... ¡el dinero del pueblo gastado en humo!; ¿no hay salvas?... ¡no se hace nada para divertir al pueblo! ¿Observo buena conducta?... la ociosidad; ¿la observo mala?... el libertinaje. ¿Construyo?... ¡puro derroche!; ¿no construyo?... ¿y el proletario?"

Pueden considerarse como entimemas las frases causales; verbigracia: Dios castiga a los incrédulos porque es justo.

48. **Silogismos compuestos.** — Se cuentan cuatro principales:

1.° El *epiquerema,* silogismo en el cual una o ambas premisas van acompañadas de sus pruebas (formando así cada una un entimema).

Por ejemplo:

> *El Ser inmutable es eterno — porque no está sujeto a ninguna mutación.*
> *Es así que Dios es un ser inmutable — puesto que es Acto puro.*
> *Luego Dios es eterno.*

Un epiquerema famoso es el que desarrolla Cicerón en su discurso *Pro Milone:*

> Se puede matar a un agresor injusto — la ley natural, el derecho público y el uso de todos los pueblos lo permiten.
> Es así que Clodio fué agresor injusto de Milón — los antecedentes y circunstancias de su muerte lo demuestran.
> Luego Milón podía matar a Clodio.

2.° El *polisilogismo,* serie de silogismos eslabonados de suerte que la conclusión de uno sirva de premisa al siguiente.

a) Si le sirve de *mayor,* se tiene el polisilogismo *progresivo,* en el cual se parte del predicado P, que tiene en su extensión un término medio muy extenso (M), para descender por términos medios de extensión cada vez más restringida hasta el sujeto en cuestión, estableciéndose así el enlace de éste con P.

b) Si le sirve de *menor,* se tiene el polisilogismo *regresivo,* en el cual se sube del sujeto S hasta el predicado P por términos medios cada vez más extensos. En este polisilogismo las menores están colocadas antes de las mayores.

3.° El *Sorites* (σωρός = montón). El sorites designaba antiguamente el famoso sofisma del montón de trigo propuesto por Eubúlides de Megara. En este polisilogismo se suprimen todas las conclusiones intermedias. Según sea *progresivo* o *regresivo,* se obtiene el *sorites de Goklen* (siglo XVI), donde el sujeto de cada premisa pasa a ser predicado de la siguiente, o el *sorites de Aristóteles,* donde cada predicado pasa a ser sujeto de la proposición que sigue. He aquí un ejemplo de estas formas compuestas, en el cual, gracias a varios términos medios, se demuestra que el predicado "de sí incorruptible" conviene al sujeto "alma humana".

Sujeto	*Términos medios*			*Predicado*
Alma humana	espiritual	inmaterial —	sin partes	de sí incorruptible

	SORITES DE GOKLEN	POLISILOGISMO PROGRESIVO
M"-P	Lo que no tiene partes es de sí incorruptible,	Lo que no tiene partes es de sí incorruptible,
M'-M"	Es así que lo que es inmaterial no tiene partes,	Es así que lo que es inmaterial no tiene partes,
	. . . .	Luego lo que es inmaterial es de sí incorruptible.
M-M'	Es así que lo que es espiritual es inmaterial,	Es así que lo que es espiritual es inmaterial,
	. . . .	Luego lo que es espiritual es de sí incorruptible.
S-M	Es así que el alma humana es espiritual,	Es así que el alma humana es espiritual,
S-P	Luego el alma humana es de sí incorruptible.	Luego el alma humana es de sí incorruptible.

	SORITES DE ARISTÓTELES	POLISILOGISMO REGRESIVO
S-M	El alma humana es espiritual,	El alma humana es espiritual,
M-M'	Es así que lo que es espiritual es inmaterial,	Es así que lo que es espiritual es inmaterial,
	. . . .	Luego el alma humana es inmaterial.
M'-M"	Es así que lo que es inmaterial no tiene partes,	Es así que lo que es inmaterial no tiene partes.
	. . . .	Luego el alma humana no tiene partes.
M"-P	Es así que lo que no tiene partes es de sí incorruptible,	Es así que lo que no tiene partes es de sí incorruptible,
S-P	Luego el alma humana es de sí incorruptible.	Luego el alma humana es de sí incorruptible.

Un sorites aristotélico muy conocido es el del zorro de Tracia de que habla Montaigne (*Ensayos*, II, 12): "Este río hace ruido; lo que hace ruido se mueve; lo que se mueve no está helado; lo que no está helado es líquido; lo que es líquido cede bajo el peso; luego este río cede bajo el peso."

Compuesto el sorites de Aristóteles por silogismos de la primera figura en orden inverso, va sujeto a las reglas de éstos, adaptadas así: Únicamente la última premisa puede ser negativa; únicamente la primera puede ser particular. Importa mucho velar para que el sentido y la acepción de los términos medios no cambien de una premisa a otra, como en el sofisma clásico: El que bebe mucho vino se embriaga; el que se embriaga duerme bien; el que duerme bien no peca; el que no peca es un santo; el que es santo irá al cielo; luego el que bebe mucho vino irá al cielo. Es preciso distinguir, por ejem-

plo, entre "el que no peca mientras duerme" y "el que no peca nunca".

4.° El *dilema*. Es un raciocinio en el cual, establecida una proposición disyuntiva como mayor, se muestra en las menores que cada uno de los miembros de aquélla conduce a una misma conclusión. Denomínase también "argumento de dos cuernos o de dos filos" *(syllogismus cornutus aut utrimque feriens)*, porque con él se coge al adversario como entre dos fuegos (δὶς-λαμβάνω ⟶ λῆμμα). Es conocido el dilema de Tertuliano contra el decreto oportunista de Trajano, por el que se ordenaba que no se buscara a los cristianos, pero que se les castigase si eran denunciados:

Los cristianos son culpables o no lo son,
Si son culpables, ¿por qué prohibes que se les busque?
Si son inocentes, ¿por qué les castigas si se les denuncia?
Luego el decreto es injusto en cualquiera hipótesis.

El del P. Félix sobre la divinidad de Jesucristo no es menos convincente:

Al afirmar que era Dios, Jesús creía serlo o no lo creía.
Si lo creía, a pesar de no serlo, fué el mayor de los insensatos — lo cual repugna a su sabiduría, a su ecuanimidad y al valor incomparable de su doctrina.
Si no lo creía, fué el peor de los hipócritas — lo cual repugna a su humildad, a su abnegación de Sí mismo, a su amor a la vida obscura y a su perfección moral.
Luego Jesucristo es Dios.

El dilema sólo tiene valor cuando se ajusta a las dos *reglas* siguientes: 1.ª, la disyuntiva de la mayor ha de ser completa, de suerte que no se le pueda añadir un tercer miembro; 2.ª, la conclusión deducida de cada miembro ha de ser legítima y única, de suerte que el adversario no pueda sacar otra contraria y retorcer, así, el dilema. Citemos algunos argumentos sofísticos:

O eres posible o no eres posible;
Si eres posible, no existes todavía;
Si no eres posible, no puedes existir;
Luego, en cualquiera hipótesis, no existes.

Falta añadir un tercer miembro: *o existes*. Recordemos el de Atalía a propósito de Joas:

Si a regios padres debes tu cuna esclarecida,
Es fuerza que ésta cause tu rápida caída;
Si acaso obscuro vives entre la plebe insana,
¿Qué importa se derrame sangre soez, villana?

Aquí la conclusión sacada de cada miembro es ilegítima, como lo es en la respuesta dada por el califa Omar al general que, con ocasión de la toma de Alejandría (640), le preguntó qué debía hacerse de la famosa biblioteca:

Estos libros contienen lo que hay en el Corán o no lo contienen.
Si lo primero, son inútiles;
Si lo segundo, son perjudiciales;
Luego es preciso quemarlos.

Cuanto a la retorsión del dilema, tenemos un ejemplo famoso en la historia del sofista Protágoras. Habíase comprometido a dar lecciones de retórica a un cierto Evalto, conviniendo que los honorarios le serían satisfechos una mitad por adelantado y la otra mitad después que su alumno hubiese ganado la primera causa. Terminadas las lecciones, Evalto no se dió prisa a ejercer la abogacía, al extremo de que su maestro le hizo comparecer ante el tribunal. "Poco me importa — le dijo el joven —, puesto que ganaré o perderé mi proceso. Si lo gano, nada te pagaré en virtud de la sentencia judicial; si lo pierdo, tampoco te pagaré nada, conforme a nuestro contrato." "Todo lo contrario — le contestó el avisado anciano —. Si ganas, me pagarás por razón de nuestro contrato; si pierdes, me pagarás también en virtud de la decisión de los jueces."

Aquí termina el estudio del silogismo considerado desde el punto de vista de su forma. En Criteriología tendremos que defenderlo como un medio de progresar en el conocimiento científico de la verdad contra los nominalistas que, a causa de su falsa concepción de la idea universal, lo consideran como una tautología o un círculo vicioso.

Artículo II

La inducción

49. **Noción.** — La inducción es un raciocinio, en el cual de datos singulares o parciales suficientemente enumerados se saca una con-

clusión universal. En otros términos: de los "inferiores" de un concepto universal se pasa a este mismo tipo de ser universal, para atribuirle un predicado común a ellos. Del plano de los seres o de los hechos concretos sensibles se sube, así, al plano inteligible de las verdades universales, de las leyes estáticas o dinámicas, de coexistencia o de causalidad, que expresan los tipos de ser y su actividad esencial.

Es éste un *procedimiento natural* al entendimiento humano, el cual no llega a conocer lo inteligible — lo que son las cosas — sino a condición de extraerlo de los datos de la experiencia sensible; de suerte que Aristóteles, dando a la "inducción" el sentido más amplio de tránsito, incluso inmediato, de lo sensible a lo inteligible, la declara indispensable para llegar a las verdades universales: ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς. — Así como por la aprehensión intelectual no conoce nuestro espíritu las quiddidades, los tipos de ser, en los conceptos que de ellos se forma, mientras no los abstraiga poco a poco de los individuos concretos — alcanzados por la percepción sensible — que los realizan (Cf. n.º 11), así tampoco ve las relaciones esenciales que unen entre sí a tales tipos de ser universales sino extrayéndolos de los seres o hechos concretos donde se manifiestan, sea de una manera inmediata, como, por ejemplo, respecto a los primeros principios, o mediata, por *inducción,* que es lo más frecuente.

50. **Naturaleza del proceso inductivo.** — En presencia de los numerosos caracteres que ofrece un objeto concreto cualquiera, el hombre — sobre todo el sabio, ávido de incluir todas las cosas en clases más o menos generales y de determinar sus propiedades — se plantea el problema siguiente: Tal carácter ¿es propio, especial, de este individuo, o bien resulta de un tipo de ser universal realizado en él? Y en este caso, ¿de cuál, exactamente? Por ejemplo: toco una barra de hierro, y noto que es buen conductor del calor; ¿responde esto a una propiedad especial de esta barra determinada? No, porque lo compruebo en otras. Resulta, pues, de un tipo de ser más o menos general realizado en distintas barras de hierro: hierro, metal, cuerpo simple, sólido o algún otro que aun no conocemos; pero ¿de cuál, exactamente? En otros términos: ¿cuál es el sujeto universal que representa estos individuos, verbigracia, estas barras de hierro distintas, respecto al predicado común: "buen conductor del calor"; el sujeto universal a quien, en cada uno de estos indivi-

duos, pertenece tal predicado? Para saberlo, examinaremos mediante varias experiencias (métodos de concordancia, de diferencia, etc., que serán precisados en Metodología) cuál de esas hipótesis se verifica; cuál de esos distintos sujetos universales se halla en constante y exclusiva relación con el predicado, la propiedad en cuestión. Si nuestras experiencias conducen a este resultado, nos creeremos autorizados, si no constreñidos, a afirmar legítimamente una ley universal en virtud del principio de razón suficiente. En efecto, la presencia constante de la propiedad expresada por el predicado debe tener una razón de ser constante, que, a través de esas experiencias en las que han sido variadas todas las circunstancias, no puede ser otra cosa que la presencia constante del tipo de ser universal expresado por el sujeto. Esta conclusión legítima universal será cierta o probable según sea cierto o probable que en las experiencias hechas se ha pasado suficientemente revista a todos los casos posibles.

El raciocinio inductivo se condensa, pues, en el esquema siguiente:

M { El hierro, El cobre, El cinc, El níquel, El mercurio } son buenos conductores del calor. (P)

Es así que el *sujeto universal* que, *respecto a esta propiedad*, representa:

M { El hierro, El cobre, El cinc, El níquel, El mercurio } es el *metal*. (S)

Luego el metal es buen conductor del calor.

Se ve mejor, así, la *diferencia* que distingue la inducción del *silogismo*. En éste el término medio, idéntico en las premisas, establece una conexión ideal entre el predicado y el sujeto de la conclusión que han sido sucesivamente comparados con él; en aquélla el seudotérmino medio es doble en realidad: en la mayor es la enumeración considerada suficiente de sujetos distintos que poseen tal carácter, que realizan tal predicado; en la menor es el tipo de ser abstracto, el sujeto universal, que, según nuestras experiencias, cree-

mos que representa todos estos sujetos "inferiores" respecto a este predicado común. Efectúase, así, el salto del plano sensible concreto al plano intelectual universal, salto al que sólo autoriza la suficiente enumeración de los "inferiores" de este sujeto universal, haya sido completa o no.

51. **División.** — Distínguense, en efecto, la *inducción incompleta* y la *inducción completa* — que, a pesar de cuanto suele decirse, no es otra cosa que el límite de la primera —, según que la enumeración *suficiente* (sin la cual no sería legítimo el raciocinio) de las partes del todo lógico (Cf. n.° 15, I), que es el sujeto universal, haya sido completa o no.

1.° *La inducción incompleta.* — Es la más frecuente, pues es raro que una propiedad se pueda verificar en todos los representantes de un tipo de ser. No por esto deja de deparar a menudo una conclusión cierta, a veces tras una sola experiencia, sobre todo en Química. ¿Quién duda que el agua está compuesta de H^2O, que el oxígeno es comburente, que el fósforo se derrite a 44°, etc.? Puede afirmarse que es *virtualmente completa,* puesto que la enumeración de partes de un todo lógico no puede ser considerada como *suficiente* si no permite sacar una conclusión universal, si no faculta para ello. Hemos propuesto antes un ejemplo de esto.

2.° *La inducción completa.* — Raciocínase aquí como en el caso anterior, subiendo por las partes subjetivas de una idea universal a esta misma idea, con sólo la diferencia — puramente material y que no afecta para nada a la forma del raciocinio — de que dichas partes son todas enumeradas.

Por ejemplo:

M { Lunes, Martes, Miércoles, Jueves, Viernes, Sábado, Domingo } están compuestos de veinticuatro horas.

Es así que el *sujeto universal* que *respecto a este predicado* representa:

M { Lunes, Martes, Miércoles, Jueves, Viernes, Sábado, Domingo } es *el día* de la semana.

Luego *el día* de la semana está compuesto de veinticuatro horas.

Ésta es la inducción completa tal como la exponen, en pos de Aristóteles, los grandes escolásticos. Es el punto límite en perfección de la inducción. Hoy día se la concibe torcidamente de una manera distinta, considerándola como un silogismo de la 3.ª figura de menor convertible y, por lo tanto, de conclusión legítimamente universal por razón de la materia (Lachelier). Por ejemplo:

Lunes, martes, miércoles, etc., constan de 24 horas.

Es así que lunes, martes, miércoles, etc., son todos los días *de la semana.*

Luego todos los días *de la semana constan de 24 horas.*

Se llega, así, a una proposición *total,* que afirma de todos los individuos de una colección lo que se ha verificado de cada uno de ellos, y el seudorraciocinio no ha hecho otra cosa — al igual del silogismo expositivo (Cf. n.º 38) — que poner sensiblemente de relieve una verdad de hecho. En el fondo la inducción completa, así comprendida, sería una tautología, como se lo reprochan los nominalistas, quienes en la idea universal no ven más que una suma de individuos. Pero no se halla ahí la verdadera inducción completa; como en toda inducción, se va en ésta de sujetos concretos (lunes, martes, etc.), no a una colección, sino a un tipo de ser inteligible universal — *el día* de la semana —, del cual se afirma una propiedad *de derecho* en la conclusión.

La inducción completa suele denominarse *aristotélica,* y *baconiana* la inducción incompleta, como si Aristóteles sólo hubiese conocido la primera y Bacon (1561-1626) hubiese inventado la segunda. En realidad, Aristóteles conoció ésta y comprendió bien aquélla. Cuanto a Bacon, si en su *Novum Organon* concedió gran importancia a la inducción incompleta entendida a la manera de los nominalistas, fué principalmente por su enemiga al silogismo deductivo de los escolásticos.

52. **Legitimidad.** — Hemos visto que a menudo las conclusiones del raciocinio inductivo son solamente probables por razón de la materia, a causa de experiencias incompletas. Mas, considerado *en su forma*, no deja de ser menos legítimo en sus conclusiones. Se objeta la regla general según la cual la conclusión no debe afirmar más que las premisas, objeción que sería decisiva si el espíritu, permaneciendo en la esfera sensible de los seres concretos, concluyese de algunos a todos. Pero pierde todo su valor si se descarta esa concepción nominalista de la conclusión universal, y se considera a ésta como la expresión de una propiedad, no de cierto número de individuos más o menos incompletamente examinados en detalle, sino de un tipo de ser universal realizado en ellos. En efecto, cuando una enumeración suficiente — completa o incompleta — ha mostrado que el hecho de que tales individuos presentaran tal carácter obedecía a tal tipo de ser universal, podemos legítimamente atribuirlo a dicho tipo de ser, como lo hemos atribuído a aquéllos, fundándonos directamente en uno u otro de estos principios, que son otras tantas aplicaciones del principio de identidad: "Las esencias de las cosas tomadas en sí mismas son inmutables"; "Lo que es verdad de muchas partes lógicas suficientemente enumeradas de un sujeto universal, es verdad de éste." La evidencia de estos principios fundamenta, así, la legitimidad de ese tránsito de lo particular a lo universal, que llamamos inducción.

Por lo demás, tendremos que volver sobre este punto en Lógica crítica, donde trataremos más por extenso el tema del fundamento de la inducción.

CONCLUSIÓN

53. Así se acaba el estudio de las leyes formales del pensamiento, tal como Aristóteles las precisó, analizó y justificó por vez primera, y de un modo poco menos que definitivo, en una serie de tratados llamados ὄργανον.

En el siglo XIX unos filósofos o matemáticos ingleses pretendieron substituir la Lógica tradicional por una nueva Lógica caracterizada por dos teorías principales:

1.º *La multiplicidad de las cópulas de la proposición.* — Aristóteles reduce todos los verbos enunciativos al verbo cópula "ser", dotado del atributo correspondiente (por ejemplo: Él ama = él es amante), y, por lo mismo, todas las relaciones que puede expresar un juicio a la relación de inherencia o de subsunción (que es una misma relación considerada bajo dos aspectos correlativos), relación más conforme que ninguna otra a la naturaleza del entendimiento, el cual tiene por objeto formal el ser de las cosas (Cf. n.º 20). Pues bien; *De Morgan* y sus discípulos no admiten la situación de privilegio, exclusiva de la relación de inherencia y de la cópula "es", y sostienen que debe atribuirse una importancia, al menos igual, a otras relaciones, verbigracia, de igualdad, de superioridad, etc., y a otras cópulas, ora convertibles, verbigracia, "igual" (A = B; B = A), ora correlativas, verbigracia, "es mayor que", "es menor que", etc., llegando al extremo de no admitir otra cópula que la de igualdad. — Pero estas teorías presentan el inconveniente de introducir el estudio de la materia del pensamiento en la Lógica que sólo debe estudiar la forma del mismo, y de destruir esta unidad de relación natural generalísima — pues se aplica a todas las demás relaciones —, que permite fijar ciertas leyes universales para la combinación de las proposiciones. Debemos reconocer, con todo, que para los raciocinios que descansan en esas clases de relaciones de igualdad, desigualdad,

etcétera, la reducción de un silogismo fundado en la relación de inherencia es a menudo complicada, como lo hemos visto al tratar del silogismo de relación (Cf. n.º 46). Por lo demás, esto no ofrece un serio inconveniente, puesto que la lógica natural basta para juzgar de la rectitud del raciocinio.

2.º *La cuantificación del predicado.* — Siguiendo las huellas de *George Bentham,* sostuvo *Hamilton* que en toda proposición no sólo el sujeto, sino también el predicado, tiene en el pensamiento, si no en el lenguaje, una extensión determinada independiente de la cualidad de la proposición. Según él, en efecto, para situar una idea en la extensión de otra idea es preciso saber no sólo que aquélla ocupa allí un lugar, sino qué lugar ocupa exactamente, debiéndose, en consecuencia, contar ocho clases de proposiciones, y no solamente cuatro (A, E, I, O), a saber:

Las afirmativas: 1.º, toto-totales; 2.º, toto-parciales; 3.º, parti-totales; 4.º, parti-parciales.

Las negativas: 1.º, toto-totales; 2.º, toto-parciales; 3.º, parti-totales; 4.º, parti-parciales.

Concluye de aquí que sólo hay una clase de conversión posible: la conversión simple. Posteriormente a él, *Boole* y *Stanley Jevons,* partiendo del mismo principio combinado con la teoría precedente, reducen todo raciocinio a una substitución de términos equivalentes (A = B; B = C; A = C), y aplican a la lógica pura unos símbolos por desgracia demasiado complicados de cálculo algebraico, llegando a construir una máquina de raciocinar. Estas ideas reaparecen en el álgebra lógica y en la logística de nuestros días... Olvidaba también Hamilton que la Lógica sólo se ocupa en las leyes formales del pensamiento y que, ateniéndonos a la forma: 1.º, toda afirmación dice solamente que tal cualidad expresada por el predicado pertenece al sujeto, sin precisar si pertenece tan sólo a él o no; así, para pensar que el fósforo se derrite a 44º no hay ninguna necesidad de saber si es o no el único cuerpo que goza de tal propiedad; 2.º, toda negación excluye totalmente al sujeto de la extensión del predicado. Las afirmativas toto- o parti-totales se reducen a las proposiciones recíprocas de los antiguos. Cuanto a las pretensas negativas de predicado particular, tienen de hecho un predicado universal, según propia confesión de los discípulos de Hamilton, aparte de que se trata de proposiciones inversamente ordenadas.

La lógica de Aristóteles permanece, pues, invulnerable en el con-

junto de sus análisis, a despecho de esas teorías que sólo pueden servir para aclararla o acaso completarla en ciertos puntos de detalle.

[Este juicio del autor, un poco severo hacia la *Lógica simbólica,* se comprende y justifica respecto de todos los prejuicios, por ejemplo, nominalísticos y positivísticos, con que a veces ha sido desarrollada (los primeros en la lógica inglesa, los segundos en el Wiener Kreis); pero si se separan estas inexactitudes, la Lógica simbólica puede prestar y ha prestado ya grandes servicios, confirmando plenamente toda la aristotélica, y perfeccionándola en otros puntos, que puede desarrollar gracias a la ventaja de su simbolismo más perfecto.] — *(N. del R.)*

APÉNDICE

LA ARGUMENTACIÓN ESCOLÁSTICA

54. La argumentación es una discusión bien ordenada, en la cual se emplea la forma silogística, sobre determinada materia. Comprende dos oficios: el del defensor de la tesis y el del impugnador de la misma.

1.º *El defensor de la tesis* repite por entero la objeción que se le hace y luego vuelve a decirla y examinarla miembro por miembro.

a) Si una premisa es falsa, la niega. (Niego la mayor, la menor.)

b) Si una premisa ofrece una verdad dudosa, pero no contiene el defecto principal, se dice: Pase.

c) Si el silogismo es falso en su forma, se dice: Niego la consecuencia.

d) Si una de las proposiciones contiene un término ambiguo, se distingue concediendo un sentido y negando el otro. Si ese término es M, se le distingue en la mayor y se le contradistingue en la menor. Si es P o S, se le distingue en la premisa y se le distingue igualmente en la conclusión. Establécese, de este modo, que el argumento contiene en realidad cuatro términos.

e) A veces se puede llevar más lejos la distinción, subdistinguiendo una, dos y tres veces.

f) Cuando la objeción se basa en un juicio falso, se niega este fundamento.

g) Si se trata de una disyuntiva incompleta, se dice: Añado un tercer miembro.

2.º *El impugnador:*

a) Formula una objeción, bien contra la tesis, bien contra el argumento en que ésta se apoya.

b) Cuando se le niega una premisa, debe probarla mediante un silogismo.

c) Si se le da una distinción, puede continuar el ataque:

α) Ora partiendo de lo que el adversario ha concedido, y demostrando que de ello se sigue una cosa contraria a la tesis;

β) Ora afirmando el miembro que el adversario ha negado, y así sucesivamente, hasta agotar la objeción.

d) En seguida pasa a otro capítulo de objeciones. He aquí un ejemplo de argumentación (sacado de la Dialéctica del P. Gény).

Sea la tesis: Infligir castigos corporales a los niños es un excelente medio de educación.

Contra esta tesis se puede argumentar que la ley civil le es contraria casi en todas partes, que ese medio no conviene a la dignidad humana, no tiene eficacia, etc.

A. — Contra la tesis así enunciada: "Infligir castigos corporales...", arguyo así: Infligir castigos corporales no es un excelente medio de educación. Luego es falsa la tesis.

D. — Contra la tesis así enunciada: "Infligir castigos corporales es un excelente medio de educación", el impugnador arguye así: "Infligir castigos corporales no es un buen medio de educación. Luego es falsa la tesis." Pruebe usted el antecedente.

A. — Lo pruebo. Lo que la ley prohibe no conviene. Es así que la ley prohibe infligir castigos corporales. Luego infligir castigos corporales no conviene.

D. — El defensor repite por entero el argumento y luego lo examina miembro por miembro. Lo que la ley prohibe no conviene; distingo la mayor: lo que prohibe una ley oportuna no conviene, lo concedo; lo que prohibe una ley inoportuna, lo niego. Es así que la ley prohibe infligir castigos, etc.; contradistingo la menor: una ley inoportuna prohibe infligir castigos, lo concedo; una ley oportuna prohibe eso, lo niego. Luego infligir castigos corporales, etc.; según la distinción dada, niego la consecuencia y el consiguiente, y lo explico...

A. — Es así que la ley que lo prohibe es oportuna; y lo pruebo: Lo que hiere la dignidad humana no es oportuno; es así que el castigo corporal hiere la dignidad humana; luego infligir castigos corporales no es oportuno.

D. — Después de haber repetido todo el argumento, continúa: Lo que hiere la dignidad humana; distingo la mayor: lo que la hiere de verdad, concedo; lo que la hiere en apariencia, niego. Es así que

infligir castigos hiere la dignidad humana; contradistingo: la hiere en apariencia, lo concedo; de verdad, lo niego. Luego infligir castigos... Según la distinción dada, niego la consecuencia y el consiguiente.

A. — Es así que infligir castigos hiere de verdad la dignidad humana; y lo demuestro:

Aquello hiere de verdad la dignidad humana que no es conforme a la naturaleza racional; es así que infligir castigos no es conforme a la naturaleza racional, luego infligir castigos hiere de verdad...

D. — Después de haber repetido el argumento, continúa: Aquello hiere de verdad la dignidad humana que no es conforme a la naturaleza racional, lo concedo; es así que infligir castigos no es conforme... lo niego.

A. — Pruebo la menor: Lo que lleva al hombre a menospreciarse a sí mismo no es conforme a la naturaleza racional; es así que infligir castigos corporales lleva al hombre a menospreciarse a sí mismo; luego infligir castigos corporales no es conforme a la naturaleza racional del hombre.

D. — Repetido el argumento, prosigue: Lo que lleva al hombre... distingo la mayor: lo que lleva al hombre a un menosprecio desordenado, lo concedo; ordenado, lo niego. Es así que tales castigos llevan al hombre a menospreciarse a sí mismo; lo contradistingo: con un menosprecio ordenado, lo concedo; desordenado, lo niego. Y según la distinción dada, niego la consecuencia y el consiguiente.

A. — Es así que lo dicho lleva a un menosprecio desordenado; y lo demuestro: Lo que indica una falta de confianza en el educador lleva a un menosprecio desordenado; es así que infligir castigos corporales indica una falta de confianza en el educador; luego lo dicho lleva a un menosprecio desordenado de sí mismo.

D. — Repetido el argumento, continúa: Lo que indica una falta de confianza... distingo la mayor: una falta de confianza total e irrevocable, lo concedo; relativa y transitoria, lo niego. Es así que infligir castigos corporales a los niños indica una falta de confianza; lo contradistingo: indica una falta de confianza relativa y transitoria, lo concedo; total, lo subdistingo: un castigo inmoderado, lo concedo; moderado, lo niego. Luego los castigos corporales llevan a un menosprecio... lo distingo igualmente: los castigos inmoderados, lo concedo; moderados, lo niego.

A. — Hasta los castigos moderados son inoportunos. Un remedio que no suprima la causa del mal es inoportuno; es así que el infligir castigos corporales no suprime la causa del mal; luego infligir castigos corporales es inoportuno.

D. — Repetido el argumento, prosigue: Un remedio... distingo la mayor: un remedio que no suprima la causa del mal *per se* es inoportuno, lo concedo; un remedio que no suprima la causa del mal *per accidens* — a causa del carácter avieso del niño — es inoportuno, lo niego. Es así que infligir castigos corporales, etc.; contradistingo la menor: *per accidens,* lo concedo; *per se,* lo niego.

Y de esta manera va respondiendo el defensor a las demás objeciones, defendiendo su posición contra sucesivos ataques.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

El estudio de la Lógica formal parece árido a primera vista; pero resulta singularmente interesante y de gran provecho en orden a la formación del espíritu si va acompañado de ejercicios fáciles que permitan verificar y aplicar sus reglas teóricas, haciendo como tocar con la mano la importancia de éstas en el trabajo intelectual. Se hallan ejemplos de tales ejercicios en diversas obras harto conocidas, por ejemplo: MARITAIN, *Petite Logique;* LIARD, *Logique;* GÉNY, *Institutiones Dialecticae;* STANLEY JEVONS, *Elementary Lessons on Logic deductive and inductive;* NEVILLE KEYNES, *Studies and Exercises in Formal Logic,* etc. He aquí un espécimen entresacado en gran parte de los citados autores:

1.º Pónganse en orden según su extensión decreciente cada una de estas series de términos:

a) Español — Europeo — Meridional — Hombre — Leridano — Catalán.
b) Substancia — Cuerpo — Ser — Viviente — Conífero — Árbol — Abeto.
c) Ritualista — Hombre — Anglicano — Monoteísta — Cristiano — Protestante.

2.º Ordénense según una clasificación (incompleta) los siguientes términos, partiendo de los más generales:

a) Polígono — Cuadrado — Triángulo equilátero. — Paralelogramo — Triángulo isósceles — Cuadrilátero — Figura plana — Rombo — Triángulo — Figura — Rectángulo — Escaleno — Trapecio.
b) Molusco — Buey — Ser — Gas — Planta — Aire — Caracol — Cicerón — Agua — Espíritu — Historiador — Substancia — Herbívoro — Cuerpo inanimado — Gato — Orador — Tácito — Rumiante — Pinzón — Invertebrado — Escolástico — Tigre — Pájaro — Substancia viviente — Filósofo — Carnívoro — Vertebrado — Artesano — Santo Tomás — Escritor — Animal — Metal — Mamífero.

c) Politeísta — Católico — Hombre — Cristiano — Monoteísta — Hereje — Viejo católico — Griego ortodoxo — Protestante — Cismático — Luterano — Metodista — Mahometano — Anglicano — Panteísta — Ritualista.

3.º Indíquese en qué predicamento y en qué predicable hay que colocar el atributo de cada una de las proposiciones siguientes:

La boa es la más larga de las serpientes. — Pronto llegarán las vacaciones. — Él está sentado. — El hierro es un metal. — El rectángulo es un cuadrilátero. — Este tizón quema el entarimado. — El azufre es amarillo. — Tú ríes. — El cuadrado tiene sus cuatro lados iguales. — Usted está en Madrid. — Yo pienso. — Yo soy. — El hombre es capaz de reír. — El pato es un animal acuático. — Pedro está dotado de razón. — El cisne es blanco. — El tigre es un gato. — Usted no es razonable.

4.º ¿Qué relación de identidad o de diversidad existe entre las ideas siguientes?

Noche — día; realeza — tiranía; suegra — yerno; lógica — verde; finito — infinito; causa — efecto; ágil — achacoso; amor — odio; escritor célebre — buen escritor; jefe — patrón; general — enemigo de la paz; reaccionario — enemigo del pueblo; socialista — bienhechor de los pobres; avatar — transformación; absoluto — independiente; muerte — vida; decidor — inteligente; cuadrado — rombo; error — equivocación.

5.º ¿Cuál es en las proposiciones siguientes la acepción (*suposición*) de los términos escritos en cursiva?

Estos *soldados* son unos leones. — El *galgo* es una raza canina. — Los *Capetos* reinaron nueve siglos. — Los *papas* son los *pastores* de la Iglesia. — Esta *víbora* me ha calumniado. — *Oficina* viene de oficio. — Los *comerciantes* son unos ladrones. — El *perro* me ha mordido. — Esas *personas* son un *cuerpo sin cabeza*. — Ese niño es un *pollo*. — *Grillo* es un término equívoco.

6.º Indíquese en cada una de las proposiciones siguientes: 1) el sujeto, 2) el predicado, 3) el tipo (A-E-I u O) a qué corresponde.

No todo hombre es un artista. — Todos los metales son buenos conductores del calor. — Pocos hombres se corrigen de sus defectos. — Una diócesis es gobernada por un obispo. — No hay humo sin fuego. — ¿Qué hacer? — No es conveniente hablar aquí. — *Dum spiro, spero*. — *Fiunt oratores, nascuntur poëtae*. — Nieva. — *Quos ego!* — Pase lo que pase. — Es él.

7.º Constrúyanse, respecto a cada una de las doce proposiciones siguientes, las diferentes proposiciones opuestas (contradictoria, contraria o subcontraria y subalterna), y determínese su verdad o falsedad en virtud de las leyes de la oposición, suponiendo que las seis primeras son verdaderas y las seis restantes falsas.

Verdaderas
- Todos los hombres son falibles.
- Pocos hombres son sabios.
- Los Apóstoles eran doce.
- No todos los hombres son católicos.
- Cervantes es nuestro más grande escritor.
- Ninguna criatura es eterna.

Falsas
- Ciertas plantas tienen sensaciones.
- Un polígono inscrito es igual al círculo.
- Todo clérigo es sacerdote.
- Jesucristo no resucitó.
- Ciertos triángulos no tienen sus ángulos iguales a dos rectos.
- Ninguna criatura es contingente.

8.° Conviértanse de todas las maneras posibles las proposiciones siguientes:

Pequé. — Pablo mira a su perro. — No todos los cisnes son blancos. — Todo sabio ha sido estudiante. — El Papa no se engaña en materia de fe. — No todo lo que reluce es oro. — Ciertos ciegos ven. — Llueve. — París es la mayor ciudad de Francia. — A = B. — El hombre es un animal racional. — *Mihi colenda est virtus.*

9.° Resuélvanse en sus elementos los siguientes silogismos:

Tú eres un ladrón — Es así que todo ladrón debe restituir — Luego tú debes restituir.

El que miente será menospreciado — Es así que tú mientes — Luego tú serás menospreciado.

A = B; B = C; A = C.

10.° Transfórmense en silogismos categóricos las frases siguientes:

Como jorobado, tenía mucha chispa. — Como había perdido la vista, ya no podía leer. — Ese niño me molesta porque habla a todas horas. — ¡Miserable de ti! Has pegado a tu madre. — Este libro no me gusta porque está mal escrito. — Se puede ser rico sin ser dichoso; prueba de ello el gran número de ricos suicidas. — No hay que reprimir todas las pasiones; ¿no ayudan algunas al hombre a cumplir su deber? — Hay sabios católicos; Branly, por ejemplo.

11.° Apréciese la rectitud de los silogismos siguientes. Si son legítimos, indíquese su figura y su modo; si son falsos, dígase contra qué reglas generales pecan.

a) El que no juega, no trabaja bien — Es así que Pedro no trabaja bien — Luego Pedro no juega.

b) Ciertos enemigos del capital no son pobres — Es así que yo no soy pobre — Luego soy enemigo del capital.

c) El que no toma bebidas fermentadas no puede embriagarse — Es así que yo no tomo bebidas fermentadas — Luego no puedo embriagarme.

d) No todo lo que reluce es oro — Es así que este doblón reluce — Luego este doblón no es oro.

e) Todo lo que tiene cuerpo no es espíritu puro — Es así que el hombre tiene cuerpo — Luego el hombre no es espíritu puro.

f) Todo animal está desprovisto de razón — Es así que el hombre es un animal — Luego está desprovisto de razón.

g) Todo lo que piensa existe — Es así que ningún cuerpo piensa — Luego ningún cuerpo existe (raciocinio de Descartes).

h) Tú eres hombre — Es así que yo soy hombre — Luego yo soy tú.

i) Los médicos son con frecuencia impíos — Es así que tú eres médico — Luego tú eres con frecuencia impío.

j) Juan es pobre — Es así que Juan es dibujante — Luego Juan es un pobre dibujante.

k) El fénix es un ave fabulosa — Es así que ese niño es un fénix — Luego ese niño es un ave fabulosa.

l) El que no está dotado de razón no es un hombre — Es así que mi perro no está dotado de razón — Luego mi perro no es un hombre.

m) El que ha envejecido es un viejo — Es así que este niño ha envejecido — Luego este niño es un viejo.

n) Ir en automóvil causa la muerte de mucha gente — Es así que tú vas en automóvil — Luego tú causas la muerte de mucha gente.

o) Ningún niño ha sido hombre — Es así que todo viejo ha sido hombre — Luego ningún viejo ha sido niño.

p) Es amable toda virtud — Es así que tú eres amable — Luego tú eres una virtud.

q) Los que no andan bien no se hacen sabios — Es así que los que juegan andan bien — Luego se hacen sabios.

r) Judas fué traidor — Es así que Judas fué un apóstol — Luego un apóstol fué traidor.

s) El que no tiene límites es infinito — Es así que Dios no tiene límites — Luego Dios es infinito.

t) Ningún estudiante ha sido Papa — Es así que Pío X fué estudiante — Luego Pío X no fué Papa.

12.° Constrúyanse en cada figura silogismos conforme a cada uno de los dieciséis modos posibles, y muéstrese qué reglas generales son violadas por los ilegítimos.

13.° Póngase en forma silogística una demostración sacada de una obra de filosofía, de un discurso, de una obra literaria cualquiera; por ejemplo, las respuestas del cordero en la fábula: El lobo y el cordero.

14.° Constrúyanse silogismos legítimos de la 2.ª y 3.ª figuras, y redúzcanse a la 1.ª figura.

15.° Constrúyanse los diferentes silogismos que pueden for-

marse sobre cada una de las siguientes proposiciones condicionales, indicando los que son justos:

Si no hace mucho frío, no hiela. — Si se encuentra bien, vendrá. — Si no se encuentra bien, se acostará. — Si llueve, no saldré.

16.° Apréciese el valor de los siguientes silogismos hipotéticos:

La Filosofía merece ser estudiada si procura riquezas — Es así que no procura riquezas — Luego no merece ser estudiada.

O es multimillonario o es millonario — Es así que es multimillonario — Luego no es millonario.

Esta figura no puede ser totalmente blanca y negra — Es así que no es blanca — Luego es negra.

O llueve o no llueve — Es así que llueve — Luego no llueve.

Este círculo no puede ser finito e infinito — Es así que no es infinito — Luego es finito.

Este cono es truncado o entero — Es así que no es entero — Luego es truncado.

Este libro es bueno o malo — Es así que no es malo — Luego es bueno.

17.° Establézcase por medio de sorites progresivos y regresivos que:

a) El niño economizador merece ser alabado, echando mano de los términos medios siguientes: que allega un peculio — que mira a su porvenir — que obra prudentemente.

b) La muerte es un mal, echando mano de los siguientes términos medios: que separa seres queridos — contraria a nuestras inclinaciones naturales — no conveniente.

c) La propiedad individual promueve la prosperidad pública, echando mano de los siguientes términos medios: que representa un interés personal — perseguido con mayor ardor — que suscita una mayor actividad — que multiplica la producción económica.

18.° Distínganse en forma los argumentos siguientes:

a) Todo lo que es sano goza de buena salud — Es así que este clima es sano — Luego este clima goza de buena salud.

b) Tú no eres lo que yo soy — Es así que yo soy hombre — Luego tú no eres hombre.

c) Ningún pecador entrará en el cielo — Es así que todo hombre es pecador — Luego ningún hombre entrará en el cielo.

d) El Eterno no puede morir — Es así que Jesucristo es el Eterno — Luego Jesucristo no puede morir.

e) El hombre es una especie animal — Es así que yo soy hombre — Luego yo soy una especie animal.

f) El hombre sucumbió a sus heridas — Es así que yo soy hombre — Luego yo sucumbí a mis heridas.

g) O eres posible o no lo eres — Si eres posible, todavía no existes; si

no eres posible, no puedes existir — Luego, de todas formas, tú no existes.

h) Tú conoces o ignoras lo que buscas — Si lo conoces, es inútil buscarlo; si lo ignoras, lo buscas en vano — Luego buscas inútilmente.

i) Tú conservas todavía lo que no has perdido — Es así que no has perdido ningún millón — Luego conservas todavía un millón.

j) La piel del conejo es mayor que el conejo — Es así que la piel del conejo es una parte del conejo — Luego una parte del conejo es mayor que el conejo.

k) Tú no conoces a esta persona velada — Es así que esta persona velada es tu madre — Luego tú no conoces a tu madre.

l) El que hace limosna merece una recompensa divina — Es así que ciertos ladrones hacen limosna — Luego ciertos ladrones merecen una recompensa divina.

m) El que no obra, no obra mal — Es así que el perezoso, en cuanto tal, no obra — Luego el perezoso, en cuanto tal, no obra mal.

NOCIONES DE ONTOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

55. **Definición.** — Defínese la *Ontología* (ὄντος λόγος): la ciencia del ser en cuanto ser. Su *objeto material* comprende todo lo que es ser — real o posible — o concebido como tal; toda cosa a la cual compete existir de alguna manera *(ens = id cui competit esse)*. Su *objeto formal* es el ser, última formalidad de todos los seres. Ciencia universal, ciencia de las últimas causas de los seres, es ella de verdad — según la fórmula de Aristóteles — la filosofía primera, lo cual basta para que columbremos su importancia.

El nombre de *Metafísica* general, con que se la suele denominar, tiene su origen histórico en el hecho de que, en la edición de las obras de Aristóteles publicada por Andrónico de Rodas (siglo I antes de J. C.), este tratado seguía después de la Física (τὰ μετὰ τὰ φυσικά); y se justifica también a los ojos de la razón, porque el objeto de esta ciencia rebasa la esfera de las cosas sensibles, de los objetos percibidos por los sentidos.

56. **División.** — Fieles al método de Aristóteles y de Santo Tomás, quienes basan la Metafísica en la observación de la realidad, seguiremos en estas nociones de Ontología el *siguiente orden:*

1.° Consideraremos primero los seres que nos rodean, tal como se nos presentan tomados globalmente, *múltiples y mudables,* y descubriremos la razón de esta multiplicidad y de estas mutaciones en la *composición de acto y potencia* que, bajo variadas formas, se encuentra en todos los seres finitos.

2.° Estableceremos la *división* general del ser en *diez predicamentos o categorías.*

3.º Estudiaremos luego todo lo que influye en el ser de una cosa y, en consecuencia, sirve para explicarla; es decir, *las diferentes causas.*

4.º Entonces podremos ahondar mejor en la *noción de ser,* precisar cómo se realiza en los seres concretos, y determinar las propiedades y las leyes necesarias del ser en general.

Capítulo I

COMPOSICIÓN DEL SER CREADO

Art. I. — Acto y potencia en general.
Datos de la experiencia. — El problema de la pluralidad y de la mutación de los seres. — Sistemas monistas del ser y del devenir. — Solución dualista del acto y la potencia. — Exposición. — Realizaciones diversas en los seres creados.

Art. II. — Esencia y existencia.
Datos de la experiencia. — La esencia. — La existencia. — El problema de su distinción. — Su distinción real. — Los seres posibles. — Los entes de razón.

Art. III. — Materia prima y forma substancial.
Datos de la experiencia. — Noción del problema de la constitución de los cuerpos. — El mecanicismo. — El dinamismo. — El hilemorfismo. — Sus pruebas. — Exposición: la materia prima, la forma substancial, su unión substancial, la producción de los cuerpos. — La transubstanciación.

Art. IV. — Substancia y accidentes.
Datos de la experiencia. — La substancia. — Los accidentes. — Su distinción real. — Realidad de la substancia. — Realidad de los accidentes. — Relaciones de los accidentes con la substancia. — Su separabilidad. — El supuesto. — La persona.

Conclusión.

57. **Ojeada general.** — La pluralidad y la mutación que notamos en los seres que nos rodean sólo pueden explicarse por su composición de acto y potencia *(artículo I)*. Presentándose tales caracteres en los tres órdenes de la existencia actual, de la esencia substancial material y del individuo completo, la composición de acto y potencia debe hallarse igualmente en ellos bajo nombres distintos: en el primero, composición real de existencia (acto) y esencia (potencia) *(artículo II)*; en el segundo, composición real de forma substancial (acto) y materia prima (potencia) *(artículo III)*; en el tercero, composición real de accidentes (actos) y substancias

(potencia) *(artículo IV)*. Así serán sucesivamente estudiadas las tesis capitales de la Metafísica tomista.

ARTÍCULO I.

Acto y potencia en general

58. **Datos de la experiencia.** — Los seres que nos rodean manifiestan dos hechos muy generales: la pluralidad y la mutación.

1.° La *pluralidad* de los seres es cosa evidente: el espíritu se distingue de los objetos que conoce; los hombres se distinguen entre sí física y moralmente; distínguense entre sí los vivientes, así como de los seres inanimados, los cuales a su vez ejercen unos sobre otros acciones y reacciones. Entre todos esos seres existen, sin duda, estrechos lazos de interdependencia; pero estos lazos entre los seres no suprimen su pluralidad.

2.° La *mutación* es también un hecho evidente, continuo: mutación, ora *substancial*, por corrupción y generación; ora *cuantitativa*, por aumento o disminución; ora *cualitativa*, por alteración; ora *local*, por movimiento en el espacio. — Analizándola en general, se ve que consiste esencialmente en el tránsito de alguna cosa de un estado a otro. Supone una cosa que pasa, *un sujeto*; un estado primitivo, punto de partida *(terminus a quo)*; un estado resultante que señala el punto de llegada *(terminus ad quem)*; finalmente, el tránsito, instantáneo o continuo, de un estado a otro. En el estado resultante se encuentra en el sujeto algo que antes no estaba en él, algo que ha sido producido *(actum est)*, pudiéndose dar, por lo tanto, a esa nueva perfección entitativa el nombre de *acto*. El sujeto, si antes no la poseía, podía al menos recibirla, estaba en *potencia* de dicho acto, pudiéndose legítimamente dar al fundamento de esta capacidad, de esta su aptitud, el nombre de *potencia* de tal acto. Es evidente que el sujeto en potencia de recibir semejante acto *(potencia pasiva)* lo ha recibido de otro ser, de una causa eficiente que ya lo poseía y, por lo tanto, podía comunicarlo *(potencia activa)*. La creación y la aniquilación, en las que falta uno u otro de los términos positivos, no son, propiamente hablando, mutaciones; ningún sujeto existente pasa en ellas de un estado a otro.

59. **El problema de la pluralidad y de la mutación de los seres.** — Estos datos inmediatos de la *experiencia sensible,* por poco que se reflexione sobre ellos, parecen contradecir una verdad tan evidente a los ojos de nuestra razón como la expresada por el *principio de identidad:* lo que es, es. En efecto, si los seres son múltiples, ¿en qué para la unidad de la noción de ser que atribuímos a todos ellos y cuál podrá ser el fundamento de su distinción? Si, por otro lado, se mudan, ¿cabe explicar el nuevo ser así producido sin afirmar, contra el principio de contradicción, un no-ser convertido en ser? La reflexión filosófica hizo muy pronto manifiesta esta antinomia a los filósofos griegos, dividiéndolos en bandos enemigos que reaparecen a lo largo de la Historia de la Filosofía. Frente a este problema, unos adoptan una actitud intransigente y unilateral, de voluntario desdén hacia una parte de los datos, suprimiendo, así, el problema; al paso que otros se esfuerzan de veras en resolverlo, trabajando por conciliar las aserciones de los sentidos con las de la razón. Los primeros son los *monistas* del ser o del devenir; los segundos propugnan el *dualismo* del acto y la potencia.

60. **Sistemas monistas.** — Distínguense dos formas principales de monismo.

I. *Monismo del ser.* — La *escuela de Elea,* representada por *Jenófanes, Parménides* y *Zenón,* célebre por el vigor de su dialéctica, tuvo el mérito de ver — a la luz del principio de identidad, ley fundamental del ser al par que de la razón — que la realidad no se limita a los datos exteriores de los sentidos. Mas, oponiendo contradictoriamente el ser integral al no-ser total, fué llevada a negar toda pluralidad y toda mutabilidad interna de los seres; ved con qué argumentos:

1.º Contra la *pluralidad de los seres:*

Si hubiese muchos seres, se distinguirían entre sí, bien por razón del ser, bien por razón del no-ser. Es así que no se pueden distinguir realmente por razón del ser, el cual, siéndoles común, es incapaz de diferenciarlos; ni por razón del no-ser, el cual, no existiendo, no puede constituir una diferencia real. Luego el ser es necesariamente único; no puede ser multiplicado en su realidad interna, siendo sólo superficial su pluralidad.

2.º Contra la *mutación de los seres:*

Si alguna cosa cambiase, pasara a ser realmente otra, este nuevo ser provendría del ser o del no-ser. Es así que no puede provenir del

ser, el cual ya existe, al paso que el elemento nuevo en el sujeto que cambia no existía; ni del no-ser, puesto que del no-ser no se hace nada. Luego el ser no pasa a ser, no se hace; el ser, en sí mismo, es tan esencialmente inmutable como uno. Sin duda, Parménides entendía por este ser una realidad más profunda que las cosas sensibles, cuyos cambios y pluralidad manifiestos intentaba explicar por una composición de tierra y fuego; lo que no quita que atribuyese al ser en general las propiedades exclusivas del ser divino, y que, por lo tanto, su monismo condujese a un panteísmo en el que todo ser resulta absorbido en Dios.

Zenón se hizo célebre por ciertos argumentos con que pretendía probar lo absurdo de la pluralidad y de la mutación. Citemos los dos más famosos. *El de Aquiles y la tortuga:* A los ojos de la razón — decía —, Aquiles, el "de ligeros pies", jamás podrá dar alcance a una tortuga que haya salido antes que él; pues, por corta que sea la distancia que los separe, es divisible en una infinidad de partes — al menos según los pitagóricos, con quienes el discutía —, y, por definición, el infinito no puede ser franqueado. *El de la flecha que vuela:* En realidad, ésta no se mueve de ningún modo; ni en el punto donde se halla en un momento dado, puesto que ya está en él, ni en el punto donde no está, puesto que no se encuentra allí.

A esta forma de monismo pueden reducirse no solamente el panteísmo de *Spinoza,* sino también — por lo que hace al ser material — *las teorías mecanicistas,* así la *atomística* de Demócrito, de Epicuro, etc., como la *geométrica* de Descartes y de gran número de físicos modernos. Tales teorías confunden la unidad con la homogeneidad, y reducen las diversidades cualitativas y los cambios de los cuerpos a disposiciones espaciales, varias y mudables (debidas a la influencia de movimientos extrínsecos) de una realidad material única e inmutable en sí misma, constituída por átomos, según los primeros, y por la extensión continua, según los segundos (Cf. número 72, 1.º).

II. *Monismo del devenir.* — *Heráclito* dejóse impresionar sobre todo por el cambio continuo a que están sometidas todas las cosas y por los aspectos contrarios que éstas ofrecen a los sentidos: «πάντα ῥεῖ», "todo fluye" — dijo —. "No se baña uno dos veces en el mismo río; el agua del mar es a la vez la más pura y la más sucia; potable y vital para los peces, impotable y mortífera para los hombres." Así, pues, la realidad es una multiplicidad mudable, que sin tregua se deshace y se rehace, de seres dotados de propiedades a menudo contrarias. Heráclito insistió tan ahincadamente

en esto, que — al decir de Aristóteles, quien desde luego se resiste a creer que aquél hubiese podido afirmar ni siquiera pensar tamaña enormidad — algunos le acusaban de negar el principio de contradicción. Dentro de ese flujo perpetuo, que, a su modo de ver, es la realidad única, Heráclito admite todavía un sujeto material — el fuego —, elemento móvil entre todos, penetrado en su actividad finalista por un entendimiento, un λόγος.

Este monismo, basado exclusivamente en los datos de los sentidos, si no suprime del todo el ser — como suele afirmarse —, lo confunde al menos con el ser mudable de las cosas contingentes, conduciendo así a un panteísmo distinto del de los eleáticos, en el que Dios es absorbido en el mundo. En nuestros días, *Bergson* y *Le Roy* van más lejos: niegan totalmente el ser, al que convierten en una forma falaz de nuestro entendimiento, y reducen toda la realidad — *al menos la material* — al puro devenir, sin sujeto alguno que pase a ser otra cosa; a una evolución creadora de sí misma, sin móvil, ni motor, ni dirección determinada: continuidad fluyente (la Duración), en la que nuestro entendimiento elabora torpemente una partición utilitaria, recortando y fijando, según las necesidades del momento, en ideas inmóviles, lo que no es otra cosa que movimiento, sin aprehender la realidad que se mueve; a la manera que un alambrado interpuesto no capta el curso de un torrente. Únicamente nos permite asirla algún tanto la Intuición, merced a la cual, o mediante un brusco esfuerzo contra natura que sólo podemos sostener por unos pocos instantes, salimos de nosotros mismos para comunicar con el movimiento puro.

61. **Solución dualista.** — Siguiendo las huellas de Sócrates y de Platón, cuya doctrina sobre la "capacidad" (χώρα) es todavía muy imprecisa, *Aristóteles,* a fuer de filósofo realista, admite a la vez los datos evidentes de la experiencia sensible sobre la pluralidad y las mutaciones de los seres, y la ley fundamental de la razón consistente en el principio de identidad. Sin sacrificar, ni parcialmente siquiera, una u otra de ambas verdades, trata, por el contrario, de resolver de veras el problema, conciliando esas dos evidencias aparentemente opuestas mediante la noción de *potencia.*

La argumentación de los monistas, sobre todo de los eleáticos, se basaba en una proposición disyuntiva que, de una manera absoluta, sin admitir ningún intermediario, oponía el ser en el sentido pleno de la palabra, el ser que realiza su noción en toda su plenitud, al

no-ser total. Aristóteles demuestra que tal argumentación es sofística por partida doble.

1.° Entre el ser que existe actualmente según tal perfección determinada y la nada total hay algo más que contradicción: hay contrariedad, pudiéndose introducir entre esos dos extremos un tercer miembro, que es el único verdaderamente contradictorio del primero: el ser existente que no posee actualmente tal perfección, pero es capaz "en potencia" de recibirla; ser, en comparación de la nada, puesto que es real; no-ser, comparado a tal perfección, a tal "acto", puesto que no lo tiene todavía. Entre tal perfección de ser, tal acto determinado y la nada total hay el poder-ser real, la potencia (δύναμις) pasiva de tal perfección, simple capacidad antes de ser "actuada", y — como veremos —, una vez actuada, límite de su acto. De esta manera, el cambio — que, cuando es sucesivo y continuo, se llama *movimiento* en el sentido preciso del vocablo definido por Santo Tomás: *Actus entis in potentia prout in potentia est* —, el cambio, repetimos, para un sujeto ya existente consiste en pasar del estado de potencia al de acto, respecto a tal o cual perfección entitativa, sea substancial o accidental, bajo la acción de una causa eficiente única o múltiple que de algún modo la posea, y por lo mismo haga que dicho sujeto pase a ser tal o cual. Así entendido, *el hecho del cambio no ofrece ninguna contradicción.* La nueva perfección no le viene al sujeto ni de una perfección semejante preexistente en él, puesto que él no la tenía; ni tampoco de fuera — salvo el caso de creación, verbigracia, del alma humana —, ni de la nada total, puesto que él ya existía con capacidad de recibirla; sino que ha sido sacada de la capacidad del sujeto por la acción de una causa eficiente que sólo le hace pasar de la potencia al acto, del estado de pura aptitud al estado de posesión real respecto a dicha perfección.

Es fácil deshacer los sofismas de Zenón a la luz de esta distinción, sin recurrir a subterfugios idealistas, como hacen muchos modernos, ni contentarse con andar, a imitación de Cratilo, para demostrar la posibilidad del movimiento. No envuelve ninguna contradicción el hecho de que Aquiles franquee el espacio finito — puesto que es determinado por dos extremos — que le separa de la tortuga. Sin duda, ese espacio es infinitamente divisible, y, por lo tanto, sería contradictorio que se consiguiese dividirlo; pero esas partes infinitas no existen actuadas en el continuo, y franquear un espacio, pasar de un extremo a otro, no es lo mismo que dividirlo. — Por lo que hace a la flecha, si en un momento dado sólo se halla en acto en tal punto preciso, hállase en él, gracias al impulso recibido, en potencia activa de pasar al punto próximo, y a esto se debe que esté en movimiento.

Siendo la potencia concreta, una vez actuada, límite de la perfección de que goza — puesto que un sujeto no puede recibir una perfección sino en cuanto es capaz de ella —, se explica ya que los seres puedan ser múltiples. Hay tantos actos determinados, verbigracia, de calor, cuantos son los sujetos, las potencias concretas distintas que gozan de esa perfección. Asimismo, hay tantos seres cuantos son los sujetos distintos que, más o menos según su capacidad, gozan de la perfección suprema que es la existencia.

2.º Esta distinción entre el acto y la potencia en los seres nos revela otra inexactitud, conexa desde luego con la anterior, en la disyuntiva sentada como principio por los eleáticos. En ella Parménides opone el ser, en el pleno sentido de la palabra, al no-ser total. Mas, así como el no-ser — como acabamos de verlo — es múltiple, variado, no-ser total, no-ser relativo de tal o cual perfección de que carece un sujeto, así también el ser es esencialmente múltiple; existen múltiples maneras de ser un ser, caracterizadas, precisamente, ora por la ausencia de toda potencia pasiva — tal es el caso del Acto puro, de Dios —, ora por la mezcla más o menos compleja de potencia que viene a limitar el grado de ese acto esencial al ser, que es la existencia. La noción de ser, al par de la de no-ser, no es, pues, una noción simple y plenamente una, "unívoca", que se realice de la misma manera en todos sus inferiores, como suponía el especioso argumento de Parménides; es — como veremos en detalle más adelante (Cf. n.º 122) — una noción análoga, que se realiza de maneras intrínsecamente varias en los diferentes seres según su determinada composición de acto y potencia que los distingue realmente unos de otros. Todos los seres son ser y no otra cosa que ser, si bien en grados varios, que son otras tantas maneras especiales de existir, otras tantas determinaciones internas más precisas del concepto transcendente de ser. Por ahí se explica también la pluralidad de los seres, la cual deja de envolver, así, contradicción alguna.

Sólo en Dios, Ser plenamente ser, Acto puro sin mezcla de ninguna potencia pasiva, se realiza aquella imposibilidad de cambio y de pluralidad que con una visión genial afirmaba Parménides, si bien, por no haber penetrado la analogía del ser, la atribuía falsamente al ser en general.

Un ejemplo permitirá entender mejor esta doctrina. Un calor de 100º es un modo de ser, una perfección, un acto respecto al cual es dable encontrarse en tres situaciones: existir con ese calor — existir sin tener ese calor, pero con la capacidad de recibirlo —, no existir en absoluto, o bien ser incapaz de

llegar a calentarse. En el primer caso, el calor de 100° está en acto, o el sujeto, verbigracia, este litro de agua, está en acto de esa perfección; en el segundo caso, está en potencia de tenerla, ese calor se halla en él en potencia; en el tercer caso, el calor no existe de ningún modo. Mientras poco a poco el agua pasa de 0° a 100° hay cambio y aun movimiento, puesto que es sucesivo —*actus entis in potentia, prout in potentia est*— : el agua está en potencia cada vez más próxima hasta alcanzar 100°. El calor actual no viene al agua de un calor preexistente en ella, puesto que estaba fría, ni de una nada total, puesto que el agua ya existía, sino de su capacidad de tornarse caliente que una causa exterior, verbigracia, un hornillo encendido, ha hecho pasar a acto. Este calor así obtenido está proporcionado en parte a la capacidad, a la potencia del sujeto que se torna caliente, que puede soportar más o menos grados; es limitado por ella y, por lo mismo, multiplicable merced a ella. Hay tantos calores individualmente distintos cuantos son los cuerpos calientes, es decir, los sujetos, las potencias concretas distintas actuadas por esa perfección semejante. Vese, así, claramente que la potencia, fundamento del acto en formación en el devenir del sujeto, es el límite de aquél, una vez ha sido producido, y permite la multiplicación del mismo.

Esa potencia pasiva, ese poder-ser es verdaderamente *algo real*, no una gratuita invención de nuestro espíritu. No solamente lo atestigua el sentido común al reconocer que un sabio o un artista en reposo tienen realmente algo más que un ignorante por lo que hace a su ciencia o a su arte, sino que además lo confirman las ciencias cuando nos muestran, por ejemplo, H y O en potencia en el agua, los colores del espectro en la luz blanca, la encina en la bellota.

Pero hay que guardarse de imaginar el acto y la potencia como dos seres completos cuando están unidos; no son dos seres, sino dos *principios de ser* que por su unión constituyen seres; no son dos principios positivos, dos actividades puras luchando entre sí como en el dualismo de los maniqueos, sino dos principios complementarios que se completan el uno al otro, uno activo y otro pasivo, y que sólo existen en el compuesto que forman.

La *verdad* de la solución aristotélica se manifiesta por el hecho de tener en cuenta todos los elementos del problema y de armonizarlos sin contradecirse, al paso que los sistemas monistas no lo resuelven de ningún modo y son inadmisibles. El sistema de Parménides quita todo valor a la experiencia externa e interna; el de los mecanicistas, que, de otra parte, no se aplica al mundo de los espíritus, conduce a la contradicción de unas nuevas relaciones reales sin modificación real de los sujetos puestos en relación; el de Heráclito viene a parar, con Bergson, en la destrucción del principio de

identidad y, por lo mismo, de todo el orden racional. Dicha solución, sin duda, no está exenta de obscuridad; pero ésta se debe no sólo a la relativa imperfección de nuestro espíritu, sino también a la escasa inteligibilidad de la potencia, de ese indeterminado que, no siendo un ser en el sentido completo de la palabra, no realiza plenamente el objeto formal de nuestro entendimiento.

"*Cum enim unumquodque sit cognoscibile in quantum est ens actu, illa quae habent esse deficiens et imperfectum sunt secundum seipsa parum cognoscibilia, ut materia, motus et tempus.*" (S. TH., in II *Metaph.*, I.)

62. **La potencia y el acto.** — La doctrina del acto y la potencia puede resumirse en ciertos principios que creemos preferible proponer ahora mismo en una ojeada general, sin perjuicio de que algunos de ellos se entiendan mejor una vez se hayan estudiado en detalle sus diferentes aplicaciones. Estos principios expresan:

I. *La perfección comparada del acto y la potencia.*

1.º La potencia en cuanto tal es esencialmente relativa al acto, que es su única razón de ser. Únicamente por su relación a él es inteligible; la potencia, por ejemplo, de pasar a ser caliente no puede ser pensada sino por relación al acto de ser caliente.

2.º En un mismo género, el acto — la perfección — es más perfecto que la potencia pasiva — la capacidad de tal perfección —. Por esto el sujeto en acto posee una perfección mayor que el sujeto en potencia más o menos remota; el ser inmóvil en acto de toda perfección, Dios, es más perfecto que el movimiento, el devenir, contra la opinión de Bergson, quien no concibe, al parecer, otra inmovilidad que la de la inercia, que la de la imperfección definitiva.

3.º En géneros diferentes, la potencia concreta, el sujeto en potencia puede ser más perfecto como ser que el acto que lo completa. Así, la substancia es más perfecta que los accidentes, que las determinaciones secundarias que la actúan.

4.º Cuando una potencia es *exclusivamente* potencia de un acto que no sólo la completa, sino que además la especifica, ambos deben ser del mismo orden, substancial o accidental, por cuanto toda la realidad de la primera consiste en ser potencialmente lo que el acto es actualmente; por cuanto el acto no es sino aquello que la potencia puede ser. Así ocurre, por ejemplo, con la facultad de pensar y el acto de pensar. Si la substancia desempeña el oficio de potencia

respecto a los accidentes, es porque no es especificada únicamente por tales accidentes, ya que desde luego y sobre todo lo es por su acto, por su forma substancial.

5.º El acto considerado en sí mismo es anterior a la potencia por naturaleza, así como por el conocimiento que de ellos se tiene; pero en un mismo sujeto la potencia, la capacidad es anterior al acto correspondiente que viene a satisfacerla; el estado de capacidad de una perfección es anterior al de la posesión de la misma.

II. *Su unión, la cual constituye los múltiples seres finitos.*

1.º El acto y la potencia, realmente distintos entre sí, puesto que el uno es determinante y la otra determinable, el uno es perfección y la otra capacidad-límite, se completan para formar algo uno *per se*, un solo ser. No son, pues, seres en el pleno sentido de la palabra, sino principios de ser cuya unión forma un ser determinado.

2.º La potencia es limitada por sí misma, por la capacidad de perfección mayor o menor encerrada en ella. Indeterminada de sí a tal o cual acto en su orden, una vez actuada es determinada por su acto, el cual le impide ser actuada al propio tiempo por otro acto del mismo género, hallándose ya colmada su capacidad receptiva.

3.º Ninguna potencia pura — esto es, que sólo sea potencia, sin acto alguno — puede existir sola, puesto que la existencia es un acto, y todo cuanto existe es determinado, al paso que la potencia, de sí, no es sino determinable.

4.º Un acto puede existir sin ser recibido en una potencia correspondiente, siendo entonces puro e infinito en su orden. Tal es el caso de las formas substanciales angélicas en el orden de la esencia; tal el de Dios, quien, acto totalmente puro en el orden de la existencia, de la perfección de ser, es, en consecuencia, totalmente perfecto.

5.º El acto, de sí ilimitado en su orden, sólo es realmente limitado: *a*) cuando es recibido en una potencia correspondiente que lo limita y permite su multiplicidad, verbigracia, las formas substanciales corpóreas recibidas en la materia prima que ellas actúan y con la cual constituyen los individuos de tal especie: "*Nullus actus invenitur finiri nisi per potentiam quae est eius receptiva.*" (S. THOMAS, *Comp. theol.*, c. 18.)

b) Cuando es a su vez potencia limitada respecto a un acto de orden superior. Así, las formas angélicas, actos puros en el orden de la esencia, puesto que no son recibidas en ninguna materia-potencia, son limitadas y diferenciadas entre sí en el orden de la perfec-

ción total del ser, por la mayor o menor capacidad de la perfección suprema de existencia que son respectivamente.

6.° De dos seres existentes en acto, cada uno de los cuales tiene su acto de existencia individual, no puede resultar una cosa verdaderamente una, un ser uno *per se,* puesto que no poseen en común el mismo acto idéntico de existencia; sólo puede haber entre ellos una unión accidental.

III. *El tránsito de un sujeto del estado de potencia al de acto, en que consiste el cambio.*

1.° Todo ser que cambia está compuesto de potencia y acto, puesto que todo cambio supone un sujeto que recibe un acto respecto al cual estaba antes en potencia.

2.° Un mismo sujeto no puede estar al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista en potencia y en acto de una misma perfección determinada. Ser solamente capaz de una cosa supone que no se posee tal cosa. Pero se puede estar en acto de una perfección, verbigracia, la existencia, y por esto mismo estar en potencia de una perfección ulterior, verbigracia, de tal operación.

3.° Un sujeto en potencia no puede pasar totalmente de por sí al acto de una perfección. Sostener lo contrario equivaldría a afirmar en un mismo ser el absurdo de poseer a la vez una perfección — puesto que se la da: *Nemo dat quod non habet* — y no poseerla, puesto que por hipótesis está en potencia respecto de ella.

4.° Todo cambio exige, pues, un motor distinto del sujeto, que, formalmente o de una manera eminente, posea la perfección que comunica: *Quidquid movetur ab alio movetur;* y, en último análisis, a la cabeza de la serie de motores movidos y de causas causadas, un Acto puro inmóvil — por cuanto, siendo perfección plenaria, no está en potencia de nada —, primer manantial, por creación y conservación, de los seres compuestos de potencia y acto cuya unión concreta exige una razón de ser eficiente y final.

5.° Nada obra, pues, ni desempeña el oficio de potencia activa, sino en cuanto está en acto; nada padece, ni sufre mutación, sino en cuanto está en potencia pasiva.

63. **La potencia y el acto en los seres creados.** — La composición real, la correlación de principios actual y potencial se halla bajo diversas formas en toda criatura. Efectivamente, en todo individuo existente creado, en todo "supuesto" podemos distinguir con Santo Tomás las partes siguientes:

Partes *constitutivas*	la esencia substancial individuada	materia prima	en los cuerpos.
		forma substancial	
	la existencia en sí propio.		
Partes *integrantes*	**las esencias o formas accidentales.**		
	la existencia en el sujeto.		

En este cuadro las negritas señalan lo que desempeña el oficio de acto.

La *esencia* substancial — y la accidental — desempeña, pues, el oficio de potencia respecto a la *existencia* correspondiente que es su acto.

En los seres corpóreos, en el seno de la esencia substancial, existe además la composición de un elemento potencial (la *materia prima*) y un elemento actual (la *forma substancial*).

Por otra parte, los *accidentes* son actos secundarios respecto a la substancia, a la cual determinan y completan, y que, por consiguiente, desempeña el papel de potencia con relación a ellos.

Tales son las tres realizaciones análogas de la relación de acto y potencia que vamos a estudiar sucesivamente en las criaturas, consideradas en su ser. Podemos distinguir, además, en el orden de la operación, la composición real de las potencias de obrar — propiedades o facultades — y de las operaciones que, a decir verdad, entran en la categoría de los actos accidentales y serán objeto de un examen más detallado en Psicología, al tratar de las facultades (n.º 436).

Artículo II

Esencia y existencia

64. **Datos de la experiencia.** — Si consideramos los seres que nos rodean, notamos que, todos son, que todos existen; pero que aquello que son, verbigracia, perro, encina, hombre, agua, etc., varía hasta lo infinito. Cada uno de ellos tiene su *existencia* y su *esencia*, que responden, respectivamente, a dos preguntas distintas: *an est? quid est?* ¿existe? ¿qué es? Las varias esencias — cada una de las cuales es poseída por cierto número de individuos que, presentando los mismos caracteres distintivos, se dice que tienen una esencia semejante y forman, así, una especie distinta — son capaces, según su perfección intrínseca, de un acto de existencia más o menos perfecto;

y de su reunión resulta una como escala del ser donde cada individuo concreto halla su puesto determinado.

Precisemos estas dos nociones de esencia y de existencia antes de establecer que en las criaturas expresan unos principios realmente distintos cuya relación de potencia a acto constituye un ser existente único.

65. **La esencia.** — En sentido *amplio,* la palabra esencia significa un tipo de ser abstracto que constituye un género más o menos remoto o la especie de individuos concretos (n.° 15); tal es el sentido en que las esencias, las quiddidades materiales son el objeto formal del entendimiento humano (Cf. n.° 269). En sentido *estricto,* la esencia es un tipo de ser completo, común a los individuos de una misma especie y que los caracteriza entre las demás especies (al menos si se trata de una esencia substancial). Así, en el hombre, el entendimiento puede percibir realizadas diversas esencias en el sentido amplio de la palabra; verbigracia: substancia, cuerpo, animal, sólido, pesado, blanco, etc.; pero su esencia propiamente dicha, lo que le caracteriza, es el ser un animal racional.

En el sentido estricto de la palabra, la *esencia* de un ser es, pues, aquello por lo cual él es lo que es, aquello a cuyo modo existe, aquello por lo cual se halla incluído en tal especie y difiere de los individuos de otras especies. Aristóteles la designa con la expresión intraducible: τὸ τὶ ἦν εἶναι, que los escolásticos calcaron en el vocablo *quod-quid-erat-esse.* Se la denomina a menudo *naturaleza,* en cuanto está destinada (nata) a producir tal operación propia, eclosión de lo que ella es; y también *quiddidad,* porque es el objeto percibido más o menos claramente por el entendimiento cuando ve lo que es la cosa: "*quid sit res*".

Que en el mundo siempre en movimiento del cual formamos parte *hay* esencias, *tipos de ser* fijos, múltiples, realizados cada uno de ellos en una multitud más o menos numerosa de individuos existentes; que no son ellos solamente construcciones subjetivas de nuestro espíritu a las que nada responde en la realidad, ni engañosos recortes en los que se inmoviliza el movimiento, es una verdad harto evidente, sobre la cual tendremos que insistir de nuevo en Criteriología al tratar del problema de los Universales. Constatamos en derredor nuestro que individuos distintos *obran* de una manera semejante, diferente de la de otras especies, revelando con ello que *son* algo semejante, que cada uno realiza un mismo tipo de ser, por cuanto

la actividad no es otra cosa que irradiación del ser, por cuanto *no se obra sino a tenor de lo que se es*. Si así no fuese, ¿qué significarían las clasificaciones, imperfectas sin duda, en las que las ciencias experimentales tratan de agrupar los seres todos de la naturaleza? ¿Qué sentido, qué alcance tendría esa determinación precisa de los caracteres esenciales, esmeradamente diferenciados de los caracteres accidentales, que permite definir *lo que es* tal especie? — Sin duda, esos tipos de ser universales no caen como tales bajo nuestros sentidos; pero esto no basta para negar que existen, del mismo modo que no tenemos derecho a negar que tal objeto es un reloj so pretexto de que nuestros ojos no ven en él otra cosa que una superficie reluciente. Poseemos otras facultades cognoscitivas además de los sentidos, siendo el entendimiento la única que más o menos claramente puede discernir lo que es una cosa, el tipo de ser en ella realizado, y leerlo bajo *(intuslegere)* las propiedades, las actividades sensibles que manifiestan lo que ella es.

Esos tipos de ser, esas esencias *consideradas en sí mismas, en estado abstracto*, son: 1.°, *inmutables e indivisibles;* no pueden ser modificadas, aumentadas o disminuídas cuanto a una de sus notas constitutivas sin dejar de ser lo que son, pareciéndose en esto — dice Aristóteles — a los números, que se destruyen por toda variación de una unidad; 2.°, *necesarias*, no en el sentido de que deban ser necesariamente realizadas, sino en el de que se componen necesariamente de tales notas constitutivas; 3.°, *eternas*, porque todas responden a un modo de imitabilidad parcial de la esencia divina fuera de ella, conocido eternamente por el entendimiento divino. Pero *en los sujetos donde se hallan actualmente realizadas* no tienen ninguno de tales caracteres, porque todos esos sujetos son contingentes y, por lo menos los compuestos de materia, sufren transformaciones esenciales.

Entre las esencias, 1.°, unas son *substanciales* y otras *accidentales*, según que estén destinadas a existir en sí mismas o en un sujeto de inhesión; 2.°, unas son *espirituales* y otras *materiales*, según que excluyan todo elemento material o lo contengan.

66. **La existencia.** — La existencia — designada a menudo con la palabra *esse* — es aquello por lo cual un ser existe, esto es, se encuentra situado fuera de sus causas y de la nada. En el orden del ser es el acto, la perfección suprema, puesto que es el acto de todas las cosas reales, las cuales le deben el existir actualmente, el ser aquello sin lo cual no serían otra cosa que nada, es decir, el ser

existentes. No hay ninguna esencia actual, substancial o accidental, sin el acto de existencia correspondiente, si bien en el accidente ese acto depende del acto del sujeto (Cf. n.º 82).

67. **El problema de su distinción.** — Trátase aquí: 1.º, de las *criaturas,* no de Dios, quien ciertamente existe por su esencia, como dijo Él mismo a Moisés: "*Ego sum qui sum*"; 2.º, de las criaturas *reales,* no de las posibles.

Todos admiten que hay al menos distinción de razón entre esencia y existencia, es decir, que estos dos conceptos expresan algo distinto, como lo atestigua su definición. Pero ¿hay también entre ellas distinción real? He aquí el punto controvertido.

Santo Tomás y la mayoría de los escolásticos afirman categóricamente la distinción real como una doctrina *cierta* y *fundamental.* A su modo de ver, la esencia y la existencia no son evidentemente dos seres completos, aislables el uno del otro, sino *dos principios de ser complementarios,* potencia y acto, cuya unión constituye el ser existente. "*Sicut possumus dicere,* escribe Santo Tomás, *de eo quod currit, quod currat, in quantum subiicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens, sive quod est, sit, in quantum participat actum essendi.*" (*In Boëtium — De hebd.,* lect. II.) *Suárez* (1548-1617) y numerosos autores modernos no admiten otra distinción que la de razón, a la cual se reduce de hecho la distinción actual-formal imaginada por *Duns Escoto* (1266-1308).

68. **Pruebas de la distinción real.** — *En los seres creados la esencia es realmente distinta de la existencia, como la potencia lo es de su acto.* En efecto:

I. — Un acto no puede ser limitado y multiplicado sino por una potencia real, realmente distinta de él. Es así que la existencia es en las criaturas un acto supremo, limitado y multiplicado de hecho por la esencia de éstas. Luego en las criaturas la existencia es realmente distinta de la potencia real, que es la esencia.

Mayor. — En efecto, el acto dice perfección y, por lo tanto, no puede limitarse, "imperfeccionarse" a sí mismo, lo cual sería contradictorio; añádase que no puede ser multiplicado sino por un elemento diferencial que sea distinto de él; solamente una potencia real que lo reciba conforme a su capacidad puede, pues, limitarlo y permitir la multiplicación del mismo (Cf. n.º 61, 2.º).

No basta para esto, contra la opinión de Suárez, alguna cosa extrínseca, verbigracia, que la causa eficiente quiera que este ser sea limitado. En efecto, una causa, aunque sea divina, no puede hacer que sea intrínsecamente limitada una cosa que carece de límite intrínseco, del mismo modo que Dios no puede hacer que exista un pensamiento sin un sujeto que piense.

Menor. — Resulta: 1.°, de lo que hemos dicho sobre la existencia (Cf. n.° 66); 2.°, de la observación del mundo, donde una muchedumbre de seres distintos poseen individualmente — de una manera más o menos limitada según lo que son por su esencia — la perfección de existir, sin la cual no serían otra cosa que nada.

II. — El mismo argumento metafísico puede ser presentado bajo esta forma diferente:

Un ser que exista por su esencia, en quien esencia y existencia sean idénticas en la realidad, es necesario, incausado, eterno, infinito. Es así que las criaturas no son necesarias, ni incausadas, ni eternas, ni infinitas. Luego no son seres que existan por su esencia.

Mayor. — En efecto, lo que existe por su esencia no puede dejar de existir, puesto que su esencia consiste en existir; teniendo de sí la existencia, no la recibe de otro, de una causa, y la posee de siempre; por último, es infinito — de una manera no potencial, sino bien actual —, puesto que por su esencia es existencia, esto es, perfección suprema, y esto sin ningún límite intrínseco: en una palabra, un ser tal es Dios.

Menor. — Una simple ojeada al mundo basta para convencernos de esto.

III. — En los objetos proporcionados a nuestro entendimiento — Dios queda, por lo tanto, al margen de la cuestión —, a conceptos adecuados adecuadamente distintos deben responder realidades distintas. Es así que en las criaturas — objetos sensibles proporcionados a nuestro entendimiento, el cual abstrae sus conceptos de los datos de los sentidos — esencia y existencia son conceptos adecuados adecuadamente distintos. Luego en las criaturas esencia y existencia son realidades distintas.

Mayor. — En efecto, si ocurriera de otra suerte respecto a los conceptos *adecuados,* esto es, *que ya no encierran ninguna indeterminación en su línea,* se seguiría que nuestro entendimiento, en una esfera proporcionada a su visión, vería falsamente como del todo distintos unos objetos que en realidad serían idénticos, lo que daría al traste con su veracidad.

Menor. — La existencia no entra, en efecto, en la definición de

ningún ser creado y, por lo tanto, no forma parte de su esencia, que la definición quiere expresar.

Estos argumentos, metafísicos los primeros y lógico el último, bastan para dejar sentado sin género de duda que en toda criatura hay que distinguir el ser real que existe *(id quod est)* de los principios de ser que lo constituyen *(ea quibus est)*, esto es: 1.°, de aquello por lo cual existe, en calidad de acto de existencia; 2.°, de aquello por lo cual existe, en calidad de razón exigitiva de tal acto; en otros términos, de la esencia substancial destinada a existir. No hay que imaginar, pues, toscamente la existencia recibida en la esencia *preexistente;* en toda acción productora de un ser nuevo el único término, lo que es producido, es la *esencia existente.* Compréndese mejor ahora la imposibilidad de que exista alguna potencia pura, o sea, sin acto alguno, puesto que toda existencia es un acto.

Esto pone de relieve la diferencia radical que distingue el ser de Dios del ser del mundo creado. En Dios creador se realiza el monismo del acto puro; en las criaturas, incluso en las espirituales, el dualismo del acto y la potencia-límite; de lo que resulta que el ser de uno y de otras es diferente por completo, no teniendo de común otra cosa que el hecho de existir, si bien cada uno a su manera (Cf. n.° 122). Con esto se elimina el panteísmo, que hace del mundo una parte, una emanación de la esencia divina.

69. **Los seres posibles.** — Llámanse posibles los seres que no existen en la realidad, pero podrían existir; son esencias sin acto de existencia.

La *posibilidad* — denominada frecuentemente potencia objetiva, en oposición a la potencia subjetiva, que es el sujeto capaz de un acto determinado — puede ser: 1.°, *intrínseca:* una esencia es intrínsecamente posible cuando las notas de que consta no son contradictorias; 2.°, *extrínseca:* exige la presencia de una causa capaz de hacer existir tal esencia y de unas circunstancias con las cuales ésta sea "com-posible". Cuando ambas cosas concurren, se tiene la posibilidad *adecuada;* por ejemplo, la del mundo actual antes de la creación.

Por lo que hace a su posibilidad intrínseca, los posibles *dependen:*

1.° *Fundamentalmente,* de *la esencia divina,* de quien todas las criaturas actuales son *imitaciones* parciales y las posibles *imitabilidades* parciales.

2.° *Formalmente,* del *entendimiento divino,* que percibe tal esencia como posible, tal imitación parcial de la esencia divina como realizable fuera de

ella. No dependen: *a*) De la *voluntad divina*, contra lo que dice *Descartes*, según el cual, si 2 + 2 no pueden sumar 5, y la suma de los ángulos de un triángulo no puede dejar de ser igual a dos rectos, es porque Dios no lo ha querido así. — Pero la voluntad no puede querer sino lo que el entendimiento le presenta como objeto y, por tanto, lo que no es contradictorio, es decir, impensable. La voluntad divina, por libre decisión del acto creador, se ha limitado a hacer pasar cierto número de posibles al estado de seres reales. *b*) Ni de la *razón humana* (contra Kant), respecto a la cual son anteriores e independientes. *c*) Ni de las *cosas existentes* (contra los panteístas, verbigracia, Spinoza y los fatalistas), que eran a su vez posibles antes de existir.

Los posibles no *existen* de ningún modo en la realidad, ni siquiera con una existencia disminuída (contra ciertos escotistas), sino: 1.°, de una manera *eminente* en la esencia divina, que es su causa ejemplar remota; 2.°, de una manera *virtual* en la potencia divina capaz de realizarlas; 3.°, de una manera *formal* como conocidas: *a*) principalmente en el entendimiento divino, que ve las infinitas imitabilidades parciales de la esencia divina; *b*) secundariamente en los entendimientos creados que los conciben.

70. **Los entes de razón.** — Reciben este nombre unos seres que no existen o no pueden existir fuera de nuestro espíritu, dónde se encuentran como objetos conocidos, como conceptos objetivos.

Unos son *negativos*, esto es, la negación o privación de una perfección en un sujeto concebida a manera de ser; verbigracia, la ceguera. Otros son *positivos*; son las relaciones de razón, verbigracia, de predicado, de la noción universal respecto a sus inferiores, de término medio, etc.

Solamente nuestro entendimiento abstractivo puede formar entes de razón. En efecto, así como divide espontáneamente cada objeto concreto en conceptos parciales que luego une en el juicio, así también separa, por ejemplo, la carencia de una perfección en una cosa, de esta misma cosa, representándosela a manera de un ser (su objeto formal), aunque sin afirmarla como tal y sin incurrir, por lo tanto, en error. Dios no los forma, pero conoce los nuestros, puesto que penetra todos nuestros pensamientos.

Artículo III

Materia prima y Forma substancial

Todas las criaturas están compuestas de una esencia y de un acto de existencia proporcionado a ella. Pero en las corpóreas, en el seno mismo de la esencia substancial, hállase también el par acto y potencia, por estar ella compuesta de una *forma substancial* — lla-

mada *alma* en los seres vivientes —, principio de la actividad específica, y de *materia prima,* fundamento de la multiplicidad de los individuos de una misma especie y de las mutaciones substanciales que observamos en derredor nuestro.

71. **Datos de la experiencia.** — Estudiemos más de cerca estos hechos generales del mundo corpóreo para penetrar su constitución metafísica.

I. *La multiplicidad de los cuerpos:*

1.° *Específica.* Sean inanimados o vivientes, los cuerpos se dividen en innumerables *especies,* caracterizada cada una de ellas por un conjunto netamente fijo de propiedades siempre iguales. Unos se llaman *simples,* y son los cuerpos elementales discernidos por la Química, cualquiera que sea su número; otros se llaman *complejos,* y son, aparte de las especies vivientes, las *combinaciones químicas,* las cuales difieren de las mezclas en que la determinación de sus elementos, fundada en afinidades electivas constantes, es única, al igual que sus relativas proporciones de peso y de volumen, y en que arrojan un compuesto homogéneo específicamente distinto de los elementos componentes. La existencia de tipos de seres fijos, de especies distintas, caracterizada cada una de ellas por un conjunto de propiedades físicas, químicas, etc., propio de la misma, es implícitamente supuesta por las ciencias de la naturaleza; de lo contrario — digámoslo una vez más —, ¿qué sentido tendrían, por ejemplo, las clasificaciones del químico o las investigaciones encaminadas a determinar las propiedades esenciales de un cuerpo? Hasta los *monistas mecanicistas,* que ven en todos los cuerpos una materia elemental única — hidrógeno, éter, etc. —, sujeta a movimientos diversos que causarían la variedad de los mismos, reconocen este hecho, si bien su sistema lo suprime en realidad, como veremos más adelante, y lo hace inexplicable.

2.° *Numérica.* En el seno de cada una de las especies se observa una multitud más o menos numerosa de individuos (individuo = *indivisum in se, divisum a quocumque alio*), distintos unos de otros, los cuales ejercen o sufren recíprocamente acciones y reacciones continuas; verdad ésta de experiencia cotidiana, cuya evidencia no pueden empañar las afirmaciones apriorísticas de los *monistas,* ora conciban la única realidad a manera de un ser inmóvil, como los eleáticos, o a manera de un puro devenir, como Bergson; ora, al par de los *hilozoístas,* vean en nuestro mundo un organismo mate-

rial animado (ὕλη ζῶον) único, cuya unidad sería, por cierto, muy difícil demostrar.

II. *Las mutaciones de los cuerpos.* — Todo cuerpo sufre mutaciones:

1.° Ya *accidentales,* que no le hacen cambiar de especie, por variación progresiva de intensidad de una de sus propiedades, por modificación de su forma, volumen, estado calórico o eléctrico, etc.

2.° Ya *específicas,* esenciales; cambios más profundos, que consisten en un verdadero salto, sin transición continua, de un característico conjunto de propiedades a otro y por los cuales se dice que un cuerpo pasa de una especie a otra. Tal es, por ejemplo, el cambio que el ser viviente hace sufrir al alimento, que asimila a su propia substancia; tales son también las profundas transformaciones operadas por las análisis y síntesis químicas. Sin duda, en las *combinaciones* así obtenidas, ciertas propiedades, verbigracia, el peso molecular, la capacidad calórica, el índice de refracción, resultan generalmente de la simple unión de las de los componentes según la fórmula de combinación; pero existen otras, verdaderamente *constitutivas,* que no se pueden explicar así; como el color, el sabor, el olor, afinidades químicas nuevas, exclusión de toda fusión o evaporación, por ejemplo, en un compuesto de cloro y de sodio como la sal marina. — Cuanto a las transformaciones mutuas de cuerpos simples, verbigracia, del cobre en litio, del plomo en uranio, que Ramsay afirma haber realizado, son todavía muy discutidas y acaso no revelen otra cosa que la composición real de tales cuerpos (1).

III. *Las propiedades de los cuerpos.*

1.° Todo cuerpo presenta dos clases de cualidades irreducibles: unas *activas,* como las afinidades, las fuerzas; otras *pasivas,* provenientes de la cantidad, inercia, peso, etc.

2.° Los cuerpos de especies diferentes tienen un *carácter común* a todos: el de ser materiales, inertes; y manifiestan, por otra parte, unas *propiedades,* unas *actividades especiales.*

3.° La *extensión,* propiedad principal de los cuerpos, encierra algo que difunde las partes del cuerpo y algo que las mantiene dentro de unos límites determinados.

(1) La física moderna se inclina a admitir la posibilidad de esta transmutación; por ejemplo, la del mercurio en oro, o la del hidrógeno en helio (en lo cual está precisamente el fundamento de la bomba de hidrógeno). — *(N. del R.)*

72. **Exposición del problema.** — La constitución interna de los cuerpos ha sido objeto de numerosas indagaciones. El fenómeno general del cambio movió a estudiarla a los primeros filósofos griegos, quienes se preocuparon sobre todo — como hemos visto (Cf. n.º 5) — de determinar el sujeto, la causa material subyacente de todos los cambios, que sin razón buscaron en uno u otro de los actuales elementos de la naturaleza: agua, aire, fuego, etc. En estos primeros ensayos de explicación pueden ya discernirse, más o menos acusados, los rasgos característicos de los tres grandes sistemas que bajo diversas formas hallamos en el decurso de toda la historia de la Filosofía.

I. *El mecanicismo.* — La afirmación fundamental de este sistema es que el mundo corpóreo está formado por una masa material, inerte y homogénea en sí misma. La diversidad de los seres y de los fenómenos no resulta de cualidades intrínsecas, sino de varios movimientos venidos del exterior que agitan las diferentes partes de dicha masa, modificando, así, la cantidad y la forma de las mismas. Movimientos, vibraciones varias de la masa material, he aquí a lo que se reducen, en realidad, los diferentes tipos específicos, así como las cualidades secundarias de los cuerpos: color, sonido, olor, sabor, temperatura, sin que exista ninguna de estas cualidades fuera de nuestra conciencia. Asimismo, todos los cambios, así accidentales como substanciales, no son sino modificaciones más o menos profundas de movimientos y relaciones espaciales entre los elementos de la materia. Las dos formas más célebres de este sistema están en desacuerdo sobre la naturaleza de esa masa material:

1.º El *mecanicismo geométrico de Descartes* considera la materia como continua y hace de la extensión la esencia misma de los cuerpos, de donde deduce no solamente que los cuerpos carecen de toda cualidad activa, sino también que las plantas y los animales no son otra cosa que unos mecanismos complicados.

2.º El *mecanicismo atomista de Demócrito, Epicuro, Lucrecio y, en el siglo XVII, de Gassendi* afirma, por el contrario, la discontinuidad de la materia, compuesta de corpúsculos indivisibles separados por el vacío y llamados *átomos* (α-τέμνω).

II. *El dinamismo.* — Si los mecanicistas, impresionados sobre todo por la inercia de la materia, no ven en ésta otra cosa que una extensión o unos átomos de sí inactivos, los dinamistas, al contrario, consideran la actividad de los cuerpos y los suponen constituídos por *fuerzas* inextensas. El más célebre de ellos es *Leibniz* (1646-1716),

quien expuso su sistema llamado *monadismo,* en la Monadología. Según él, todo cuerpo está compuesto de una infinidad de *mónadas,* fuerzas simples, inextensas y enteramente desiguales, coexistentes en un espacio que no es sino la manera como nos representamos las fuerzas que obran a un mismo tiempo sobre nuestros órganos. Todas esas mónadas, creadas desde el principio del mundo y dotadas de un conocimiento y un apetito más o menos confusamente conscientes, representan cada una a su manera el universo, cooperan a su bien de conjunto, sin que por esto obren unas sobre otras, porque "no tienen ventanas por donde pueda entrar o de donde pueda salir alguna cosa". Las acciones que, al parecer, ejercen unas sobre otras resultan en realidad de una *armonía preestablecida* por Dios desde toda la eternidad, en virtud de la cual una siente lo que otra hace en sí misma. — Citemos también la teoría de *Boscovich,* quien modificó en muchos puntos secundarios el monadismo, y la teoría de *Kant,* según el cual los cuerpos — al menos los cuerpos fenómenos, o sea, tales como nos aparecen (Cf. n.° 316) — tienen como característica fundamental el movimiento, que, dada la impenetrabilidad de los mismos, supone dos fuerzas, una extensiva y otra atractiva, en lucha continua. Cuanto a la extensión, resulta de una forma subjetiva e innata de nuestra sensibilidad externa, concepción extrema en germen ya en Leibniz.

El *energetismo* contemporáneo de Meyer, Mach, Ostwald y Duhem, adversarios resueltos del mecanicismo que no reconoce a los cuerpos ninguna energía íntima y las reduce todas a la energía mecánica, al parecer considera también la energía como la única realidad substancial de la materia, mereciendo por lo mismo ser incluído entre las teorías dinamistas. Pero las concepciones metafísicas de sus defensores se hallan aún harto poco definidas, por cuanto en ellas se revelan tendencias tanto peripatéticas como mecanicistas. Sea lo que fuere, tienen el mérito de reincorporar a las ciencias físicas la noción de cualidad, ilegítimamente desterrada de ellas por el mecanicismo cartesiano.

III. *El hilemorfismo.* — Según *Aristóteles* y los *escolásticos,* las substancias corpóreas, vivientes o no, están constituídas no por otras substancias completas, materiales (atomismo) o espirituales (dinamismo), sino por dos *principios* físicos realmente distintos. El uno, de suyo indeterminado, fundamento de la cantidad extensa y ponderable, así como de la inercia, desempeña el oficio de potencia: es la materia prima (ὕλη); el otro, determinante, razón de ser de las

propiedades y actividad específicas, desempeña el oficio de acto: es la forma substancial (μορφή). Santo Tomás sólo admite en los cuerpos compuestos una forma substancial en virtud de las leyes metafísicas del acto y de la potencia (Cf. n.º 62, II, 2.º); otros admiten la pluralidad de formas substanciales, no haciendo otra cosa la forma del compuesto que sobreponerse a las de los elementos; algunos llegan a negar que haya mutaciones substanciales en el mundo inanimado, no viendo en las combinaciones químicas más que una nueva forma accidental, una nueva estructura de moléculas; todo lo cual son concesiones hechas al mecanicismo, que parecen concordar muy poco con los principios metafísicos del acto y la potencia.

Por de pronto vamos a establecer la verdad del hilemorfismo tomista con pruebas positivas no menos que con la refutación de los sistemas mecanicistas y dinamistas, pasando luego a exponerlo en sus pormenores.

73. **Argumentos en favor del hilemorfismo.** — Que *todo cuerpo natural está constituído por dos principios físicos complementarios, actual el uno y potencial el otro, distintos entre sí y del mismo cuerpo,* puede demostrarse así:

I. *Argumento sacado de las mutaciones substanciales.* — Lo que cambia *substancialmente* está compuesto de dos principios substanciales distintos complementarios. Es así que, 1.º, lo que cambia *específicamente* cambia *substancialmente.* Es así que, 2.º, los cuerpos cambian de especie, sufren cambios específicos. Luego los cuerpos están compuestos de dos principios substanciales distintos complementarios.

Mayor. — En efecto, si todo cambio importa, por definición, dos elementos, uno determinable, permanente y común al punto de partida y al punto de llegada, y otro determinante, que desaparece para dar lugar a otro nuevo (Cf. n.º 58, 2.º), un cambio sólo puede llamarse *substancial* cuando esos dos elementos que lo caracterizan son *substanciales.* Así, cuando el oxígeno y el hidrógeno se transforman en agua, hay alguna cosa de común entre esos dos gases, por una parte, y el agua, por otra, que se manifiesta, por ejemplo, en el peso del compuesto igual al de los componentes; pero también hay alguna cosa de nuevo, a saber: lo que hace de esos dos gases el cuerpo diferente, que es el agua.

1.ª Menor. — En efecto, dondequiera que se compruebe un conjunto de propiedades diferente, característico de una especie nueva,

el ser ha sido ciertamente cambiado en lo más hondo de sí, en lo que es en sí mismo, puesto que se obra según lo que se es, puesto que la actividad es la irradiación del ser.

2.ª *Menor.* — Ha sido establecida antes en los datos de la experiencia.

Este argumento demuestra a la vez que los cuerpos están compuestos de dos principios substanciales y que éstos guardan entre sí la relación de potencia indeterminada y de acto determinante: materia prima y forma substancial.

II. *Argumento sacado de las propiedades de los cuerpos.* — Fúndase en los diferentes datos de la experiencia antes indicados (n.º 71, III):

1.º Las *cualidades irreducibles* de cada cuerpo, parte de las cuales son activas y parte pasivas, suponen dos principios substanciales distintos, de donde respectivamente dimanan.

2.º Los *diferentes tipos específicos* de los cuerpos, todos los cuales tienen el carácter común de ser materiales, exigen un principio substancial común, diversificado en cada uno de ellos por otro principio substancial que los haga pertenecer a tal especie determinada.

3.º La misma *extensión,* propiedad general de los cuerpos, supone dos elementos: uno que permita la expansión del cuerpo, y otro que la mantenga dentro de unos límites determinados. Este argumento es confirmado por el doble hecho de que: 1) la división *física* de un cuerpo no es indefinida, sino que se detiene en una partícula determinada — átomo u otra — de cantidad variable según cada especie; diferencia que sólo se explica por un elemento que determine al cuerpo en cuanto es de tal especie; 2) cada especie de cuerpo tiene una figura especial, manifiesta en la cristalización, la cual sólo puede resultar de un principio específico que suprima la indiferencia del cuerpo en cuanto cuerpo a tomar tal o cual figura determinada.

Estos argumentos, salvo el último, parecen menos demostrativos que el anterior; son los únicos aducidos por aquellos que niegan los cambios substanciales, aunque manteniéndose partidarios del hilemorfismo.

III. *Argumento metafísico.* — Fúndase en la doctrina general del acto y la potencia (Cf. n.º 61). Toda pluralidad de seres supone una composición de elemento potencial y elemento actual en el orden donde tales seres son muchos. Es así que los seres corpóreos son múltiples en el orden de su esencia; en otros términos, muchos individuos poseen una esencia substancial semejante, verbigracia, son

hombres, caballos, encinas, hierro, etc. Luego en el seno mismo de la esencia de los seres corpóreos hay composición de elemento actual y elemento potencial. El primero, determinante, hace semejantes los cuerpos de una misma especie, pudiéndose llamar, por lo tanto, con toda razón, *forma substancial*, puesto que da a la substancia de aquéllos su tipo de ser semejante; el segundo, determinable, denominado *materia prima* por razón de la cantidad, de la cual es raíz, permite la distinción numérica, la multiplicación de individuos de forma substancial semejante, pero ocupando cada uno una porción de espacio distinta.

74. **Refutación de los sistemas monistas.** — En general, estos sistemas no resuelven el problema metafísico en cuestión, a saber, la constitución última de los cuerpos. Limítanse, en efecto, a descomponerlos en partículas de orden material o espiritual, sin decir cómo están constituídas, en último análisis, y sin dar razón de su unidad de conjunto, ni, sobre todo, de las propiedades específicamente diversas que manifiestan. Examinémoslos ahora en particular:

I. *El mecanicismo.* — Sin entrar en las objeciones insolubles que mutuamente se formulan los partidarios del mecanicismo geométrico y los atomistas, digamos tan sólo: 1.°, que es arbitrario reducir exclusivamente todas las actividades, todas las energías todas las cualidades específicamente diversas de los cuerpos a la sola energía mecánica; 2.°, que una cosa tan móvil, tan inestable por definición como el movimiento — sobre todo si es recibido del exterior —, no puede explicar los tipos de ser estables y permanentes tan variados que hallamos en los cuerpos; 3.°, que si los átomos de los cuerpos de especies diferentes son diferentes, esto supone una composición interna distinta, que precisamente hay que determinar aquí; y si son semejantes, la variedad de los movimientos, así como la diversidad interna de las especies que forman, resultan ininteligibles; 4.°, que, en fin, reducir los cambios corpóreos a simples modificaciones de relaciones entre moléculas es una explicación puramente verbal, porque una relación real sólo cambia en cuanto se da un cambio real en uno u otro de sus términos.

II. *El dinamismo.* — 1.° Es incapaz de dar razón de la extensión de los cuerpos. Si éstos se componen de átomos espirituales que no tienen extensión alguna, ni siquiera exigitivamente, siendo imposible, en consecuencia, yuxtaponerlos, colocar los unos al lado de

los otros, por falta de dimensiones, aunque se los multiplique hasta el infinito, tales elementos inextensos jamás podrán constituir una cosa extensa. Todo esto conduce naturalmente a considerar con Kant la extensión, no como una propiedad interna de los cuerpos, sino como una forma subjetiva de los sentidos. 2.º Da al traste con toda distinción real entre el espíritu y la materia. 3.º Al afirmar que hay unas fuerzas que subsisten en sí mismas y obran de por sí, atribuye a los seres creados una propiedad del Acto puro, que es el único en el cual esencia, facultades y operaciones son idénticas.

75. **Exposición detallada del hilemorfismo.** — Para formarse una idea exacta de lo que es la composición de materia prima y forma substancial, y evitar al mismo tiempo una confusión, es bueno considerar por de pronto un *todo accidental*. Tomemos una estatua de Napoleón en mármol. Está hecha de una substancia determinada que existía en la realidad antes de recibir la configuración de estatua y poseía una forma substancial a la que debía el ser mármol. Este mármol, por el hecho de haber sido tallado por el escultor, posee ahora una forma secundaria sobreañadida que hace de él una estatua; forma accidental determinante respecto a la cual desempeña aquél el oficio de materia determinable. Un cuerpo natural considerado en un compuesto artificial con respecto a la forma exterior que en él reviste, he aquí lo que llamamos *materia segunda*, así denominada porque a su vez está ya compuesta de una forma substancial y de otra materia ulterior indescomponible y llamada prima *(primera)* por este motivo.

Tales son los principios constitutivos de la substancia corpórea, verbigracia, del mármol, que vamos a estudiar ahora; principios (= *primum unde aliquid est, vel fit, vel cognoscitur*) físicos, absolutamente primeros, opuestos y complementarios, comunes a todos los cuerpos, que los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, caracterizan con esta fórmula: *Quae non sunt ex aliis, neque ex alterutris, sed omnia ex ipsis,* y que, por lo tanto, de ningún modo se han de concebir como seres, en el pleno sentido de la palabra, que estén íntimamente unidos.

I. *Materia prima.* — Es *la substancia corpórea incompleta (el principio substancial) potencial, de sí totalmente indeterminada, común a todos los cuerpos.* No es un cuerpo en el pleno sentido del vocablo, sino un principio real que entra en la constitución de todos los cuerpos, donde se halla unido a una forma substancial que

le determina a ser esto o aquello: verbigracia, mármol, hierro, hidrógeno, etc. Pura potencia sin determinación alguna — *neque quid, neque quantum, neque aliquid eorum quibus ens determinatur,* decían los escolásticos siguiendo a Aristóteles —, es *incapaz de existir sola* en estado aislado, puesto que la existencia es un acto y que todo lo que existe es determinado, debiendo para ello ser actuada por una forma substancial, con la que constituye una esencia material susceptible de un acto de existencia. No existiendo sola, *no puede, en consecuencia, comenzar a existir o cesar de existir ella misma;* en otros términos, no puede ser engendrada o corrompida. No es producida o destruida sino por creación o aniquilamiento de los cuerpos compuestos de ella, y entre estos dos términos permanece siempre en igual cantidad en el mundo material, puesto que, a través de todos los cambios substanciales de los cuerpos, es el substrato, el elemento común que queda.

De su carácter de pura potencia resulta también que *no puede ser conocida en sí misma* sino tan sólo por relación a su forma, la cual hace de ella un ser de tal especie, que le da tal tipo de ser y, en consecuencia, la hace inteligible, dado que el ser es el objeto formal del entendimiento. San Agustín expresa admirablemente en sus *Confesiones* (XII, 6) la dificultad que experimentamos para formarnos de ella una idea exacta.

En fin, como toda potencia, limita su acto, permitiendo de este modo su multiplicidad. Por esto se dice que la materia prima determinada por tal cantidad *(materia quantitate signata)* es *el principio de individuación de los cuerpos de una misma especie.*

La materia prima es principio de individuación, desde luego en cuanto es el primer sujeto de la forma que ella recibe como acto suyo, haciéndola así incomunicable a toda otra potencia concreta; pero también como raíz potencial parcial de los caracteres accidentales de los diferentes individuos, en particular de su cantidad dimensiva, la cual, dándoles un puesto en el espacio, hace que se distingan numéricamente de los cuerpos semejantes que ocupan otro lugar.

No obstante, si en todo cuerpo la cantidad es exigida por la materia, la determinación de los límites, de la forma específica de tal cantidad, por ejemplo, en las especies vivientes, en la cristalización de los minerales, viene de la forma substancial, como toda cualidad.

II. *Forma substancial.* — Es *la substancia corpórea incompleta (el principio substancial) actual, fuente de las propiedades específicas, que determina la materia prima de suerte que de su unión con ella resulte un cuerpo natural de tal esencia, de tal especie.*

Aristóteles la define "el primer acto, o perfección del cuerpo natural" (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ), para distinguirla de aquellos actos, de aquellas perfecciones secundarias, adventicias, que son las formas accidentales. — De las formas substanciales, unas son llamadas *materiales,* porque, aunque simples en sí mismas, dependen de la materia en su existencia y en su devenir, en su producción; tales son las formas de los seres inanimados, las almas de las plantas y de los animales; otras se denominan *inmateriales, espirituales, subsistentes,* porque, independientes de la materia en su existencia y en su devenir — en consecuencia, producidas por creación e inmortales por naturaleza —, están destinadas, sin embargo, a "informar" un cuerpo con el que constituyen una esencia substancialmente una y gracias al cual es posible su multiplicidad; tales son las almas humanas. Después de la muerte, separadas de su cuerpo, que pasa a ser un agregado accidental de substancias químicas, permanecen individuadas por su relación esencial a ese cuerpo, la cual sigue distinguiéndolas hasta tanto que una resurrección natural (1) — o sobrenatural, como nos la asegura la Teología católica — les permita actuar de nuevo un cuerpo perfectamente proporcionado a sus perfecciones distintivas y que, por el solo hecho de tal actuación, será *su propio* cuerpo.

Por analogía se da también el nombre de *formas espirituales* a los espíritus puros — como los ángeles, cuya existencia nos es enseñada por la revelación cristiana —, aun cuando no informen ni actúen cuerpo alguno. No pudiendo distinguirse unas de otras por la materia cuantitativa de que carecen, esas formas se diferencian únicamente por su varia perfección intrínseca; y como quiera que ésta determina la especie, síguese que cada una de ellas constituye una especie distinta, de la cual, por ser actos puros en el orden de la esencia no recibida ni limitada por una potencia-materia, poseen toda la perfección de un modo ilimitado. De aquí que Santo Tomás afirme netamente que no puede haber dos ángeles de una misma especie, porque nada podría distinguir al uno del otro: ni la materia, de la cual carecen, ni la forma, que por hipótesis sería la misma.

Simple en sí misma, la forma se encuentra *con su esencia toda entera* en cada una de las partes del cuerpo que, en efecto, por pequeña que sea, es, por ejemplo, tan hierro, encina, etc., como el todo. Hállase, por lo tanto, en ellas con toda su actividad específica, salvo en los seres vivientes, en quienes ciertas facultades, verbigra-

(1) **El autor habla aquí, sin duda, hipotéticamente: "Resurrectio — dice Santo Tomás** (*S. Th.*, Supp., q. 75, a. 3, in c.) —, **simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis."** — ***(N. del T.)***

los sentidos, están vinculadas a determinados órganos, o bien, como la mente en el hombre, son intrínsecamente independientes del organismo. Por esto no es en ellos *divisible per accidens* (Cf. n.° 139), sino en cuanto las partes separadas le suministran el mínimo de organización indispensable para el ejercicio de sus actividades esenciales.

III. *Unión de la materia y la forma.* — La unión inmediata de la materia y la forma substancial da una substancia corpórea de tal especie determinada, una, sujeto del acto de existencia. *Lo que existe es este compuesto* actuado a su vez por un acto único de existencia, no formando así substancialmente más que un solo ser. En este compuesto no puede haber *sino una forma substancial,* porque la capacidad de acto substancial representada por la materia prima, una vez llenada por la forma substancial que ella recibe y limita, no deja lugar a otra alguna. Por esto afirma claramente Santo Tomás que en las combinaciones químicas, en los "mixtos", como dice él, las formas substanciales de los componentes, verbigracia, de H y de O en el agua, no permanecen en acto, sino solamente en potencia y virtualmente. En otros términos, el cuerpo compuesto que no es actualmente sino lo que es, verbigracia, agua, tiene, sin embargo, poder para determinar la acción de los agentes físicos de manera que, si se corrompe, reaparecen los elementos que lo formaron.

Por esta unión mutua, *la materia es especificada y la forma es individuada.* De ahí que, para conocer lo que es un objeto, su esencia determinada por su forma, el entendimiento humano debe abstraerla de las condiciones individuantes con que se encuentra realizada en tal objeto, y para esto debe desmaterializarla, sacarla de su materia determinada concreta — con la cual nos la hacen conocer los sentidos orgánicos —, no dejándole otra cosa que su relación esencial a una materia indeterminada. En Psicología (Cf. n.° 280) tendremos que estudiar la naturaleza de ese procedimiento esencial al entendimiento humano que se llama abstracción.

Una vez actuada por una forma substancial determinada, la materia, que, considerada en abstracto, es susceptible de cualquiera forma substancial, no está ya en potencia próxima sino respecto a las formas de los cuerpos en los cuales aquel de que ahora forma parte puede transformarse, bajo la acción corruptora de otro cuerpo, por la alteración de sus propiedades específicas, cuyo término es una disposición exigitiva de otra forma.

IV. *Producción de los cuerpos.* — Salvo el caso de creación,

en la cual materia y forma son juntamente producidas de la nada por Dios como existentes, las nuevas substancias corpóreas resultan de mutaciones substanciales de cuerpos preexistentes. En esas mutaciones el elemento común a los dos términos es la materia prima; y no pudiendo ésta hallarse nunca en estado de aislamiento, una forma substancial no desaparece sino para dar lugar a otra: *corruptio unius est generatio alterius*. Esta forma nueva es sacada, educida de la potencia de la materia prima actuada por la forma anterior bajo la acción de una causa eficiente que la hace pasar del estado de potencia al de acto de una manera progresiva.

Así, en la combinación química, las causas eficientes del cambio — formas substanciales de los cuerpos presentes, ayudadas de ordinario por agentes exteriores requeridos al menos en calidad de condiciones — alteran poco a poco recíprocamente esos accidentes que llamamos propiedades específicas, las hacen cada vez menos proporcionadas a su forma substancial respectiva y dan de este modo a la materia concreta una disposición cada vez más próxima a una forma nueva; y esto hasta que dicha alteración termina en una postrera disposición de la materia de cada uno de los cuerpos que, quitándole toda proporción con su forma substancial anterior y haciéndola incapaz de ser actuada por ella, atrae por lo mismo, en calidad de causa eficiente instrumental, a la nueva forma que esencialmente exige.

En estas mutaciones el punto de partida es, pues, la privación de la forma en un sujeto dispuesto para otra, y el punto de llegada formal es la forma nueva. El sujeto es la materia prima, que pasa de una forma a otra *(transit de forma ad formam = trans — forma — tio)*. No es la forma quien se cambia en otra, sino el compuesto actuado primeramente por tal forma substancial quien es trocado en un segundo compuesto actuado por otra forma, permaneciendo únicamente común la materia prima: *Forma non fit, sed confit; id quod fit est compositum,* decían los escolásticos. Como se ve, no se puede hablar aquí de creación *(productio rei ex nihilo sui et subiecti)*, puesto que hay un sujeto preexistente; es solamente la materia prima de un cuerpo lo que pasa a ser substancialmente otra cosa en la cual se podía trocar bajo la acción de una causa eficiente proporcionada. — Cuanto a la forma precedente, ha cesado de existir con el cuerpo al cual determinaba, al igual que cesa de existir la forma accidental esférica de una bola de vidrio rota; a lo sumo, se encuentra en potencia en la materia del cuerpo nuevo, de donde una causa exterior podrá a menudo hacerla pasar a acto.

La materia prima no deja de contribuir a "la educción" de sus formas sucesivas, no porque sea a manera de un saco de formas substanciales que bastan, más o menos acabadas, en acto, ni porque las produzca activamente, siendo así que es pura potencia; sino porque la forma no es producida sino en tal materia, dependientemente de tal materia concreta, que la alteración de las propiedades ha dispuesto de suerte que exija la forma nueva. Tal es el sentido del aforismo: *Formae educuntur de potentia materiae.*

Esta producción, al par de toda causalidad eficiente, es esencialmente obscura para el entendimiento ordenado al ser, porque ahí se trata de algo transitorio, de un devenir en el que, además, una pura potencia como es la materia prima tiene grande parte; dos cosas de sí poco inteligibles (Cf. n.° 61, fin).

76. **La transubstanciación.** — En la transubstanciación, que el dogma católico nos enseña, la forma y la materia del pan se convierten totalmente una y otra en el Cuerpo de Cristo, sin que sean por esto aniquiladas en modo alguno — y dígase lo mismo respecto al vino convertido en Sangre —. De la substancia nada queda de comun entre los dos términos de la mutación, a diferencia de lo que ocurre con las mutuaciones substanciales ordinarias, en las cuales permanece común la materia. El sujeto ahí permanente son los accidentes, las "especies" del pan, sustentados e individuados en la cantidad, los cuales pasan de una substancia a otra *(trans-substantia-tio)*, esto es, adquieren respecto al Cuerpo de Cristo la relación de continencia que antes tenían respecto a la substancia del pan, convertida ahora en él. En consecuencia, el Cuerpo de Cristo, presente bajo las especies de la hostia por razón de su substancia en la cual se ha convertido la substancia del pan, se encuentra ahí con todo lo que le está indisolublemente unido en el cielo, a saber, con accidentes, sangre, alma y divinidad, a modo de substancia, esto es, independientemente de las dimensiones de los lugares donde está así, siempre el mismo, contenido en virtud de una transubstanciación.

Artículo IV

Substancia y Accidentes

77. **Datos de la experiencia.** — Si consideramos un individuo cualquiera, hallamos en él, sin duda, un sujeto de tal o cual especie, verbigracia, hierro, un álamo, un perro, etc., pero también unas determinaciones reales secundarias, incapaces de existir en sí mismas y diferentes en cada individuo, que desaparecen para ceder el lugar a otras, quedando el sujeto siempre el mismo, y que se hallan también semejantes en otros seres; en una palabra, hallamos una *substan-*

... y unos *accidentes*. Mutabilidad de los accidentes en un mismo sujeto y pluralidad de accidentes de igual naturaleza en sujetos distintos son dos hechos de experiencia cotidiana que nos revelan en todo individuo creado una postrera composición de principio potencial, que es la substancia, y de actos, que son los accidentes.

78. **La substancia.** — La palabra "substancia" (*sub-stare*) expresa aquello que se encuentra bajo las determinaciones secundarias y adventicias a través de las cuales se nos manifiesta un objeto: tal es la *definición nominal*. Cuanto a la *definición real*, formúlanla así los escolásticos: *Id cui competi esse in se, non in alio*; la cosa a la cual compete existir en sí y no en otro. La definición no dice: la cosa que existe por sí, porque ninguna esencia creada, sea substancial o accidental, tiene la existencia *per se*, sino únicamente por un acto distinto de ella (Cf. n.° 67). "Existir en sí" es poseer una existencia individual, sea o no causada.

Esta definición se distingue claramente de las formuladas por:

1.° *Descartes:* "Una cosa que existe de manera que no tiene necesidad sino de sí para existir"; definición equívoca, que en rigor sólo se aplica a Dios y que conduce a la de *Spinoza,* más abiertamente panteísta: "Entiendo por substancia aquello que existe en sí y es concebido *per se*, es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para ser formado." Esto es olvidar que existir en sí no es necesariamente existir *per se* (aseidad), perfección propia de Dios. En realidad, Spinoza, por vía de lógica consecuencia, llega a no reconocer en el mundo más que una sola substancia, Dios, la cual posee dos atributos, el pensamiento y la extensión, y tiene otros tantos modos en cada uno de los seres.

2.° *Leibniz:* "*Ens vi agendi praeditum*", "una fuerza", lo que sólo expresa una propiedad de la substancia, no su misma esencia.

3.° *Muchos autores modernos:* "El substrato permanente de cualidades variables y múltiples", definición que se aplica más bien al "supuesto" (Cf. n.° 84) y que, sobre todo, sólo indica una función secundaria de la substancia creada, no verificándose de ningún modo en Dios.

Distínguense muchas clases de substancias:

1.° La substancia *primera* y la substancia *segunda,* según se la considere en el estado concreto, individual, verbigracia, Pedro, o en el estado abstracto, universal, verbigracia, el hombre. La substancia primera (el individuo substancial) es así llamada no solamente porque es la que primero se percibe, sino principalmente porque realiza de un modo más perfecto la noción de substancia, no teniendo sujeto de inhesión en el orden ontológico — por cuanto no existe en un sujeto —, ni en el orden lógico — por cuanto el individuo no pue-

de ser atribuído a un sujeto —; al paso que la substancia segunda lo tiene al menos en el orden lógico, a saber, los individuos a quienes es atribuída; verbigracia: Sócrates es *hombre*.

2.° La substancia *espiritual* o *corpórea*, según pueda o no pueda existir independientemente de la materia.

3.° La substancia se llama *incompleta* cuando es solamente un principio substancial destinado a formar con otro principio substancial complementario un todo substancial único, compartiendo un mismo acto de existencia. Tales son, respectivamente, la materia prima y la forma substancial en los seres corpóreos. Llámase *completa* cuando, bien sea simple, como el ángel, bien sea compuesta, como el mármol o el hombre, está destinada a existir ella sola en sí.

El *alma humana*, aunque espiritual y capaz, por lo tanto, de existir sola, es incompleta, ya que por su naturaleza está destinada a informar un cuerpo con el cual constituye la esencia substancial humana completa.

79. **El accidente.** — Considerada en sí misma, la palabra *accidente* expresa algo que sobreviene, se añade (*accidit*) a otra cosa. Esta definición nominal es precisada por la definición real: el accidente es la cosa a la cual compete existir en otro ser como en su sujeto de inhesión: *Id cui competit esse in alio, tanquam in subiecto inhaesionis*. Las últimas palabras precisan la manera característica según la cual existe el accidente en el sujeto, a saber, no como una parte en el todo, ni como un cuerpo localizado en un lugar, ni como el efecto en su causa; sino que es inherente a él y sólo tiene realidad en él. Por ejemplo: el espesor, la esfericidad, la blancura, etc., sólo pueden existir en un objeto grueso, denso, blanco, etc., no en sí mismos.

El accidente predicamental ontológico de que aquí se trata debe distinguirse cuidadosamente del predicable lógico de igual nombre (Cf. n.° 14, II), en el cual se incluye todo predicado que aparece realizado en un sujeto sin constituir su esencia ni resultar de ella. De hecho, no todo accidente ontológico es accidente lógico, y viceversa. Así, en la proposición: "Yo existo", el predicado pertenece al predicable accidente, mientras que la existencia substancial que expresa no tiene nada de accidente ontológico; por el contrario, cuando digo: "El hombre es capaz de reír", el predicado expresa claramente un accidente ontológico aunque se le incluya en el predicable "propio".

Entre los accidentes de un individuo cualquiera los que son *propios de la especie* resultan de la forma substancial específica, siendo, por lo tanto, comunes a todos los individuos de tal especie; los que

son *propios del individuo,* sean o no separables del sujeto, resultan en último análisis del principio pasivo, que es la materia, siendo ahí donde se descubren los caracteres individuantes de los distintos sujetos de una misma especie.

80. **Distinción real entre substancia y accidentes.** — Esta distinción real se manifiesta mediante los cambios accidentales, en los que los sujetos permanecen substancialmente los mismos, en lo íntimo de su ser, bajo las múltiples determinaciones secundarias que en ellos se suceden, verbigracia, respecto a la forma, el calor, el color, etc. Estas determinaciones, estos accidentes sucesivos, son, pues, una realidad distinta del sujeto permanente. En realidad, se trata aquí, como en toda mutación, de un elemento potencial que recibe sucesivamente unas formas que lo actúan, que lo determinan, explicándose así, por otra parte, la multiplicidad de los actos accidentales, conforme al número de los distintos sujetos que los poseen. Una vez más, la mutación y la multiplicidad de los actos — aquí accidentales — nos revelan la composición de potencia y acto, como ya lo habían hecho respecto a la esencia y la existencia, y respecto a la materia y la forma: la mutación y multiplicidad de los actos de existencia, por una parte, y de las formas substanciales semejantes, por otra.

La presencia de esos actos secundarios en un sujeto muestra que éste se compone a su vez de potencia y acto. Si, en efecto, recibe tales actos, es porque puede recibirlos, es porque está de antemano en potencia respecto a ellos y, en consecuencia, porque hay en él un elemento potencial. Ahí estriba uno de los argumentos que alega Santo Tomás para establecer que las criaturas, susceptibles todas ellas de accidentes, están compuestas al menos de esos principios potencial y actual, realmente distintos, que se llaman esencia y existencia. Por el contrario, Dios, que existe por su misma esencia, no puede ser actuado por ningún accidente, ya que resulta ser Acto puro.

Esta distinción, a pesar de ser tan manifiesta, ha sido rechazada por numerosos filósofos, entre los cuales unos niegan a la substancia y otros a los accidentes una existencia real, que debemos por tanto poner al abrigo de sus impugnaciones.

81. **Existencia real de las substancias.** — A partir de *Locke* (1632-1704) — cuyas ideas se encuentran ya en germen, durante la Edad Media, en Duns Escoto, Guillermo de Occam y, sobre todo, en Nicolás de Cusa —, la mayoría de los filósofos modernos

hazan la existencia o, cuando menos, la cognoscibilidad de la subs-
cia. Concibiendo a ésta como una cosa inerte, oculta bajo una
ecie de costra que vienen a ser los "fenómenos" — lo único que
cibimos en estado de aislamiento —, cuya naturaleza nos es in-
gnoscible y cuya existencia únicamente nos es revelada por el prin-
io de substancia: "Todo fenómeno supone una substancia", lle-
aron paulatinamente a negar la realidad de ese ser misterioso que
ngún análisis revela y a no ver en el principio de substancia otra
a que un hábito o una necesidad subjetiva de nuestro pensamien-
. Esta concepción fué llevada hasta sus últimas consecuencias por
avid Hume (1711-1776). Según él, no existe substancia alguna ni
era de nosotros, ni en nosotros; la realidad se reduce a solos nues-
os "fenómenos" de conocimiento, conscientes de sí mismos, sin
jeto real que conozca ni objeto real que sea conocido. Cuanto a
idea vulgar de substancia, resulta simplemente de una conexión
eramente subjetiva de fenómenos que se encuentran siempre uni-
s en nuestra conciencia; es el *fenomenismo idealista o subjetivo.* —
a *Kant* (1724-1804), la substancia no es más que una de las for-
s subjetivas, una de las categorías de nuestro entendimiento don-
van a moldearse las intuiciones del mundo de los fenómenos;
r lo que hace a la cosa en sí, es incognoscible, es un nóumeno. Su
scípulo francés, Renouvier (1815-1903), el padre del neocriticis-
la considera como inexistente. — En opinión de Bergson — como
mos visto —, no hay nada estable en las cosas, siendo el puro
bio la única realidad; en consecuencia, la substancia no es más
una forma utilitaria de nuestro espíritu que deforma lo real.
Sin embargo, la realidad de la substancia *se demuestra:*

1.° Por *la experiencia:*

a) *Externa.* — Lo que conocemos inmediatamente con nuestros
tidos externos no es un color, un calor, una extensión, etc., ais-
os, sin sujeto, sino *alguna cosa* colorada, caliente, extensa, etc.,
es un sujeto dotado de tales cualidades. Nuestros sentidos nos
en conocer este sujeto en cuanto es colorado, caliente, extenso,
tera; pero con nuestro entendimiento lo percibimos inmediata-
te en cuanto es sujeto, de una manera más o menos confusa
or esto decían los escolásticos que la substancia es un sensible
accidens (= *id quod* statim *ad occursum rei sensatae apprehen-*
intellectu) —; además, viéndole permanecer el mismo en su ser
al cuando unas determinaciones sensibles desaparecen para
el lugar a otras, concluímos que es realmente distinto de ellas.

b) *Interna.* — Lo que nuestra conciencia nos revela inmediatamente no son sólo sensaciones, imágenes, ideas, etc., sino sensaciones, imágenes, ideas, etc., *nuestras;* no son sólo objetos de sensaciones, de imágenes, de ideas, etc., sino actos nuestros de sentir, de imaginar, de pensar, etc. (Cf. n.º 404). En una palabra: limitar los datos de nuestra conciencia a solos los fenómenos considerados objetivamente, sin tener para nada en cuenta su manifiesto carácter de pertenencia a un yo que los produce o los sufre y que permanece siempre el mismo, percibido ora como pensante, ora como emocionado, etc., equivale a suprimir *a priori* la mitad de su testimonio.

Cae, pues, por su base el fenomenismo, que se obstina en no admitir sino los *datos de la experiencia:* éstos le son abiertamente contrarios. Pónese, así, de manifiesto la inexactitud de sus concepciones: ni los accidentes se perciben solos, ni la substancia se puede percibir sola, en estado de desnudez, de aislamiento, de la misma manera que no existen separados así en la realidad; la substancia determinada por las formalidades secundarias sensibles, que son los accidentes, es quien existe en el pleno sentido de la palabra, quien es conocida de nosotros como colorada, extensa, etc., por los sentidos capaces de estas sensaciones, o en nosotros mismos como pensante, alegre, triste, etc., por nuestra conciencia, y quien es percibida más o menos confusamente en su ser substancial por el entendimiento, cuyo objeto formal es el ser. Los accidentes no constituyen una especie de fina película, de capa exterior de pintura, de mosaico dotado de una existencia autónoma, única cosa que se percibiría y bajo la cual dormiría una substancia inactiva, a manera de una almohadilla completamente oculta debajo de los alfileres clavados en ella (W. James), como se figuran muchos hoy día; antes bien, enteramente penetrados en todo su ser por la substancia que les presta el existir y que obra por medio de ellos, no son más que unas cualidades y determinaciones que la manifiestan.

A la luz de esta evidencia se disipa la infundada oposición que los autores modernos establecen entre la substancia incognoscible y los fenómenos, lo único conocido. ¿Qué es, en efecto, un fenómeno determinado, sino una cosa, un sujeto que aparece bajo tal determinada formalidad de color, de calor, etc.? Toda aparición supone una cosa que aparezca (φαινόμενον); una aparición pura, sin algo que aparezca, es un absurdo, una aparición inexistente.

2.º Por la *razón.*

a) La *existencia de los fenómenos* supone una substancia. — En

efecto, los fenómenos que percibimos como existentes, bien fuera de nosotros, bien, cuando menos, en nosotros — éstos ni siquiera puede negarlos un idealista —, existen o no existen en un sujeto. Si lo segundo, son substancias, y por lo tanto existe la substancia; si lo primero, ese sujeto existe en sí mismo o en otro; mas, en este caso, hay que llegar finalmente a un sujeto que exista en sí, a una substancia existente. En efecto, unos fenómenos, unos accidentes, por el hecho de estar reunidos jamás podrían constituir una cosa en sí existente; ya que, a diferencia, por ejemplo, de unos fusiles formando pabellón o de unos niños sentados en corro unos sobre las rodillas de otros, carecen naturalmente de toda aptitud, siquiera parcial, para sostenerse, para existir solos.

b) El *juicio* es imposible y falso si no hay substancias distintas de los fenómenos. Si el sujeto y el predicado distintos no expresan sino fenómenos, ¿qué viene a ser la identidad real afirmada por la cópula? (Cf. n.º 21). Sólo la presencia de un sujeto que sea substancialmente de tal naturaleza, verbigracia, nieve, y que accidentalmente sea tal o cual, verbigracia, blanco, sirve de base a la verdad del mismo...

c) Por lo que hace al *yo substancial*, una muchedumbre de realidades psicológicas ciertas resultan ininteligibles e imposibles en la hipótesis fenomenista, como lo veremos más extensamente en Psicología racional (Cf. n.º 445) y como lo confiesan, por otra parte, Hume y Stuart Mill. Citemos, por ejemplo, los hábitos, las percepciones adquiridas, los recuerdos, las asociaciones de ideas, los procesos sucesivos del entendimiento, tales como el raciocinio, la responsabilidad de los actos pretéritos, etc., cosas todas que exigen un sujeto permanente a través de los diferentes fenómenos sucesivos.

82. **Existencia real de los accidentes.** — Como todos los defensores, antiguos o modernos, del mecanicismo, *Descartes* niega la existencia de accidentes realmente distintos de la substancia. Según él, "la substancia creada sólo tiene un atributo, que en los cuerpos es la extensión y en los espíritus el pensamiento; y ese atributo constituye su esencia". (Con todo, apremiado por las objeciones, habla otras veces de modos modalmente distintos de la substancia.) La mutación accidental, no menos que la substancial (Cf. n.º 72, I), se reduce a una nueva disposición, a nuevas relaciones espaciales enteramente extrínsecas de los elementos de la masa material — átomos u otros —, sin que se produzca en ellos ninguna realidad, ninguna

cualidad nueva. Así se abría el camino, bien al panteísmo de Spinoza, quien, del hecho de que toda substancia es su operación, concluía lógicamente que toda substancia es Dios, bien al fenomenismo de Hume, quien opta por no atribuir realidad sino al "fenómeno" identificado, así, con la substancia, y suprimir a ésta por invisible e inútil.

La realidad de los accidentes *se prueba* con los siguientes argumentos:

1.º A conceptos adecuados adecuadamente distintos deben responder realidades distintas (Cf. n.º 68, III). Es así que tal es el caso de los conceptos de substancia y de accidente, verbigracia, de humanidad y de blancura. Luego...

2.º El hecho constante de los cambios accidentales de los seres creados, sobre todo en el ejercicio de su actividad, no es explicado de una manera satisfactoria por Descartes. En efecto, su teoría *a*) no da razón alguna de los cambios de orden inmaterial, verbigracia, en nuestros pensamientos y en los actos de nuestra voluntad; *b*) supone nuevas relaciones reales entre unos términos en los que no se ha producido nada nuevo, ninguna realidad nueva. Ahora bien, una relación real no es más que una relación de una realidad con otra, debiendo éstas sufrir, en consecuencia, alguna mutación en sí mismas para que la relación cambie realmente.

3.º Los objetos propios de los sentidos, que son ciertamente algo de real, son accidentes, puesto que la substancia no es sensible *per se*, y puesto que aquéllos varían sucesivamente en un mismo sujeto, el cual muda, por ejemplo, de color, de temperatura, etc.

83. **Relaciones entre accidentes y substancia.** — Ahora nos es más fácil dar una noción exacta de la unión de los accidentes con la substancia.

1.º En calidad de *actos, acaban,* completan la substancia cuanto a sus determinaciones secundarias. De ahí que, a causa de la proporción que debe existir entre una potencia y su acto, los accidentes deban ser del mismo orden — espiritual o material — que su substancia. Por ejemplo: un pensamiento, una volición, en una palabra, una determinación espiritual, supone una substancia determinada espiritual que sea su sujeto y, al menos parcialmente, su causa.

2.º Actos *secundarios,* que suponen una substancia ya constituída en sí misma a la cual sobrevienen *(accidunt),* los accidentes *dependen* de la substancia:

a) En su *existencia*. Si la esencia accidental, como toda esencia creada, tiene un acto de existencia proporcionado, realmente distinto de ella, no lo posee de una manera autónoma, sino tan sólo en la substancia existente en sí *(in-existentia)*; es más bien la existencia accidental de la substancia según tal accidente. El sujeto existe no sólo según su esencia substancial, sino también según sus múltiples esencias accidentales. De aquí que el accidente sea denominado ser incompleto, disminuído, determinación de ser, "*entis potius quam ens*". En consecuencia, el principio de individuación de los accidentes no es otro que la substancia concreta, el individuo distinto, cuyo acto de existencia comparten. Si la substancia cambia, los accidentes pueden seguir siendo en parte los mismos específicamente, pero de ningún modo numéricamente; son otros accidentes, puesto que son los de un nuevo sujeto que los individúa: "*Accidens non migrat de subiecto in subiectum.*" Por ejemplo: el color de un hombre que acaba de expirar puede ser específicamente el mismo de antes; pero no lo es numéricamente, por cuanto ahora ya no es el color de un hombre, sino el de un conglomerado accidental de cuerpos químicos.

b) En su *producción*. La substancia interviene en ella, ora como *causa eficiente*, puesto que los produce al menos parcialmente, verbigracia, el alma respecto a sus pensamientos; ora como *causa cuasi-eficiente*, puesto que le deben su existencia. En este caso son producidos por la causa eficiente de la substancia, con ésta, en ésta y a causa de ésta, por una especie de resultancia; verbigracia, las propiedades de un cuerpo son producidas con éste; las facultades del alma lo son por la sola creación de un alma inteligente y volitiva.

Esta influencia en la producción y en la existencia más o menos estable de los accidentes muestra a las claras que la substancia no es una cosa inerte, pasiva, perezosamente oculta bajo los accidentes; concepción que, injustamente, suele reprocharse a los escolásticos.

Puede llegar a ocurrir que un accidente sea causa o condición de la presencia de otros accidentes en el sujeto; por ejemplo, la inteligencia respecto al pensamiento continuamente móvil; la cantidad respecto al color, la resistencia, el *ubi*, etc.; pero en semejante caso el único sujeto de tales accidentes es siempre la substancia que ellos determinan indirectamente.

84. **Separabilidad de los accidentes.** — No hay contradicción en que unos accidentes determinados puedan milagrosamente existir sin inhesión actual

a una substancia, a condición, sin embargo, de que comprendan algo que los individúe — lo que es propio de la cantidad, en cuya virtud se hallan situados en tal lugar distinto —. En efecto, no dejan de ser, por esto, unos accidentes, unas esencias *destinadas a* existir en un sujeto (id *cui competit* esse in alio). Esto explica que, según la doctrina católica, en la Sagrada Eucaristía la cantidad del pan — y a su vez la del vino — siga conservando después de la transubstanciación su relación de continencia con la substancia del pan a la cual antes pertenecía y que ahora se ha convertido toda entera — materia y forma — en substancia del Cuerpo de Cristo, que está en el cielo. La cantidad del pan sostiene en la existencia, en calidad de vicesujeto, a los otros accidentes; al tiempo que Dios, por su parte, suple directamente la influencia cuasieficiente de la substancia del pan que mantenía a la cantidad existente, sin suplir, con todo, su causalidad material que la hacía sujeto de inhesión de ella.

Los *cartesianos católicos,* para conciliar con el dogma su negación de accidentes (de la extensión sobre todo) realmente distintos de la substancia, tuvieron que recurrir a unas explicaciones del todo reñidas con la ortodoxia. Así, para Descartes, la materia del pan permanece informada por el alma de Cristo, lo que es contrario al dogma de la conversión *total* de la substancia del pan; para sus discípulos, Dios produce en nuestros sentidos las impresiones o en el aire y el éter las vibraciones anteriormente producidas por el pan, lo que no salva la permanencia de las especies, de los accidentes mismos del pan, afirmada por los Concilios.

85. **El supuesto.** — La esencia substancial, la substancia completa está naturalmente destinada — según su propia definición — a existir en sí misma, a *subsistir.* El acto, la perfección por la cual una cosa existe en sí misma, tal es el significado que Santo Tomás atribuye siempre al vocablo *subsistencia* tomado en sentido abstracto (en sentido concreto es sinónimo de supuesto). Toda substancia que existe en sí misma perfectamente individuada, en una palabra, todo individuo actualmente existente, es un *supuesto,* definido por Santo Tomás: "*Distinctum subsistens in aliqua natura.*" Para que haya un supuesto, se requiere, pues: 1.°, una esencia substancial completa perfectamente individuada; 2.°, actuada por una existencia en sí misma que le sea exclusivamente propia. El supuesto comprende, pues:

1.°, como partes *constitutivas:*
- *a*) la esencia substancial completa.
- *b*) si ésta es material, los principios individuantes no realmente distintos de la esencia, según Santo Tomás, puesto que ninguna esencia puede existir realmente sino en el estado de individuo determinado.
- *c*) el acto propio de existencia en sí misma.

2.°, como partes *integrantes* — los accidentes.

El sentido común percibe ya una distinción real inadecuada entre el supuesto (el individuo existente) y la esencia substancial, puesto que se dice vulgarmente que tal individuo, tal sujeto, *tiene* tal naturaleza, *es de* tal naturaleza. Por el contrario, el supuesto no puede ser atribuído a nada, siendo el último sujeto de toda atribución al cual se atribuye existencia y actividad *(suppositum = positum sub attributis)*. Para obrar, es preciso existir; siendo, por lo tanto, los individuos existentes, los supuestos, quienes obran *(actiones sunt suppositorum)* según lo que son, según su esencia, verbigracia, de hierro, de azufre, de roble, etc.; la esencia, la naturaleza, es solamente aquello por lo cual, según lo cual, los individuos existentes obran; el principio remoto de su actividad, que tiene en los accidentes — propiedades o facultades — sus principios próximos.

Hemos propuesto la doctrina de Santo Tomás tal como se desprende de sus obras. Cayetano (1470-1534) parece haberla alterado con una concepción de la subsistencia que posteriormente fué considerada harto a menudo como expresión del puro tomismo. La subsistencia que Santo Tomás considerara siempre, en el sentido abstracto, como el acto por el cual una substancia existe en sí, "subsiste", pasó a ser en Cayetano un *modo substancial* que se junta a la substancia para individuarla plenamente, para hacerla apta a un acto de existencia en sí que le sea propio y constituirla, así, como supuesto. — Mas, 1.°, semejante modo es inútil, porque la esencia substancial concreta está ya limitada por sí misma, en cuanto elemento potencial, y es apta por definición para el acto de existencia en sí, puesto que es potencia de existencia substancial; 2.°, la concepción de semejante modo parece revelar una idea inexacta de la constitución metafísica del ser creado. Irreducible al acto o a la potencia — que dividen toda entidad de las criaturas —, sólo tiene razón de ser para quien considera la esencia como un ser en el sentido pleno de la palabra; no para quien la concibe como un simple principio de ser potencial limitado por sí mismo y destinado a recibir un acto de existencia proporcionado a su capacidad que le sea exclusivamente propio.

86. **La persona.** — Cuando es de *naturaleza inteligente* — y, por lo tanto, dueño de su actividad libre —, se da al supuesto el nombre honorífico de *persona*. Podemos, pues, definir la persona, ya con Santo Tomás, conforme a la definición del supuesto dada antes: "*Distinctum subsistens in aliqua natura* rationali"; ya con Boecio (470-524): "*Rationalis naturae individua substantia.*" Por consiguiente, es la misma perfección quien hace de una substancia ininteligente un supuesto, y de una substancia inteligente una persona, a saber, el poseer un acto de existencia en sí, que le sea propio. En sólo esto consiste la personalidad metafísica, la raíz de toda personalidad, que no debe buscarse, por lo tanto, como hacen los autores

modernos, ni en la conciencia de sí, ni en la voluntad libre, ni en el carácter. Estas no son sino propiedades de la esencia intelectual que la persona posee — y que, en consecuencia, pueden distinguirla de un simple supuesto —, pero de ningún modo son lo que la constituye como persona. Un accidente — y los caracteres enumerados no son más que accidentes — no puede constituir un ser como substancia individual que exista y que obre independientemente de todo sujeto de inhesión; por otra parte, esos caracteres faltan en los sujetos que duermen, en los pequeñuelos, en los locos, que, no obstante, son considerados como personas.

Es de justicia dar un nombre especial al supuesto de naturaleza inteligente, porque a éste le compete de una manera singularmente más perfecta existir en sí, independientemente de todo otro sujeto. En efecto, él se señala libremente un fin; ordena a su propio bien su propia actividad y los objetos exteriores; puede reivindicar derechos que le competen; en una palabra, desempeña verdaderamente un papel en la trama de los sucesos de este mundo. Ahí es, por lo demás, donde hay que buscar el origen del vocablo *persona*. Esta palabra significó primeramente la máscara (πρόσωπον) con que se cubrían los actores en los grandes teatros antiguos, máscara cuyos rasgos expresaban el carácter del héroe y que contenía una especie de bocina a través de la cual pasaba la voz (*per-sonare*, de donde persona) y se dejaba oír mejor. De aquí pasó, por derivación, a significar los personajes que actuaban en el drama; después a aquellos que, a diferencia de los esclavos, podían acudir a un tribunal en defensa de sus derechos, y, finalmente, a todos los individuos humanos, quienesquiera que fuesen, todos ellos radicalmente susceptibles de desempeñar un papel en la escena del mundo.

87. **Observaciones teológicas**. — 1.° En la Santísima Trinidad las tres Personas poseen la misma esencia divina idéntica (ὁμοούσιοι = consubstanciales), no distinguiéndose sino por sus recíprocas relaciones de oposición. La personalidad consiste, pues, allí, en cada una de las tres maneras distintas relativamente opuestas de poseer la divina substancia única, según la relación personal propia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

2.° En Jesucristo hay dos naturalezas, divina y humana; pero ésta — integrada por un alma y un cuerpo humanos — no es un supuesto, una persona, porque no posee un acto de existencia en sí que le sea propio, sino que existe por la existencia del Verbo. Hay, pues, en Él unión de dos naturalezas distintas en una sola persona, la del Verbo. El misterio estriba en que un acto de existencia actúe una naturaleza sin ser recibido ni limitado por ésta; pero no hay contradicción en ello, por ser infinita la existencia del Verbo.

3.° La opinión de los modernos en torno a la raíz de la personalidad — condenada por la Iglesia en los errores de Günther — conduce en Teología, bien al nestorianismo, bien al monofisismo de Eutiques y al monotelismo. En efecto, si la conciencia o la voluntad libre constituye la personalidad, respecto a Nuestro Señor será fuerza decir: *a*) o bien que hay en Él dos conciencias, dos voluntades libres, puesto que posee dos naturalezas inteligentes y volun-

varias, divina y humana, yéndose a parar, en tal sistema, a la dualidad de personas; *b*) o bien que hay en Él una sola voluntad; lo que salva la unidad de persona, pero destruye la dualidad de naturalezas y de voluntades.

88. **Conclusión.** — Tal es, esbozada en sus principales líneas, la doctrina profundísima en torno al acto y la potencia. Elaborada por el genio de Aristóteles, recibió de Santo Tomás de Aquino, a la luz de la revelación cristiana, nuevas precisiones. El Doctor Angélico descubrió en la materia potencial dotada de cantidad el principio de la individuación de los seres corpóreos; señaló en el Acto puro no solamente la Causa final, sino también el primer Motor inmóvil — cuya afirmación adolece de confusión en el filósofo griego —y, sobre todo, la Causa eficiente continua del ser de todas las cosas; y prosiguió sus deducciones hasta probar por la simple razón el primer origen por creación de todos los seres con mezcla de potencia y acto, así como la ciencia creadora y la Providencia de Dios.

La composición de acto-perfección y de potencia concreta-límite que se realiza en diferentes órdenes en todas las criaturas, cuyos múltiples cambios y varias pluralidades explica, no se encuentra de ningún modo en Dios. En Él la esencia substancial es: 1.º, perfectamente simple; 2.º, existe por sí misma; 3.º, es toda su propia actividad. De aquí que Dios, Acto puro, no puede ser sino inmutable y único, dado que mutación y multiplicidad entrañan la presencia de un elemento potencial. Sin duda, la fe católica nos revela en Él tres Personas; pero nos enseña que esas tres Personas subsisten en una esencia existente y operante única, no distinguiéndose la una de la otra sino por su manera personal, relativamente opuesta, de poseer tal esencia única.

Capítulo II

DIVISIÓN DEL SER CREADO

Los diez predicamentos. — Los accidentes. — La cualidad. — La cantidad continua y discreta. — La relación. — La acción y la pasión. — El *ubi*, el espacio. — El hábito y el *situs*. — El cuando, el tiempo.

Determinada ya la composición interna de los seres creados, nos es preciso estudiar ahora en cuántas clases generales supremas pueden agruparse todas las realidades que existen en este mundo, todo cuanto hay de ser en nuestro rededor.

89. **Los predicamentos.** — Siguiendo a Aristóteles, los *escolásticos* dividen generalmente los seres en diez *predicamentos*, cada uno de los cuales es una manera especial, suprema, irreducible a cualquiera otra, de tener el ser, de existir; en una palabra, en diez esencias generalísimas, en diez géneros supremos. Esta división es verdaderamente científica y del todo formal, puesto que se saca de las diferentes maneras irreducibles de existir un ser. Una cosa puede tener el ser, puede existir, o en sí misma *(substancia)* o en un sujeto *(accidente)*. En este último caso, afecta al sujeto: ora en sí mismo, absolutamente, o por razón de su forma *(cualidad)* o de su materia *(cantidad)*; ora respecto a otra cosa, la cual, o es su término de referencia *(relación)* o sólo le es contigua. Ésta podrá serle en parte intrínseca, o cuanto a su principio *(acción)* o cuanto a su término *(pasión)*; si, pór el contrario, le es totalmente extrínseca, podrá no medirle de ningún modo *(hábito)*, o medirle, ora en cuanto a la duración sucesiva *(cuando)*, ora en cuanto al lugar, o sin tener en cuenta la disposición de sus diferentes partes *(ubi)*, o bien tomándola en consideración *(situs)*.

Ser
- existente en sí . . . . *Substancia*
- existente en un sujeto, considerado . . . . *(Accidente)*
  - absolutamente
    - por razón de su forma . . . . . . *Cualidad*
    - por razón de su materia . . . . . *Cantidad*
  - relativamente
    - a un término . . . . *Relación*
    - a algo contiguo
      - en parte intrínseco
        - como
          - principio . . . . . . *Acción*
          - término. . . . . . . *Pasión*
      - del todo extrínseco
        - sin medida alguna . . . . . *Hábito*
        - con medida
          - de duración . . . . . *Cuando*
          - de lugar
            - del todo . . . *Ubi*
            - de las partes . *Situs*

Esta división en diez *predicamentos ontológicos* — que nada tiene de común con la división, desde luego ficticia, en doce categorías del entendimiento que Kant dedujo de la afirmación expresada por la cópula en las diferentes clases de juicios — corresponde naturalmente a las diez *categorías* donde incluímos, en Lógica formal (Cf. n.º 14), todos los predicados, atendiendo a lo que expresan del sujeto. Si, en efecto, todo lo que se puede *atribuir* de real a un sujeto concreto se encierra en diez clases supremas, debe ocurrir lo mismo con todo aquello que puede *ser* realmente un sujeto cualquiera, con todas las maneras generales de ser realizadas en él, puesto que en el juicio también se afirma *lo que es* tal sujeto. Las categorías del ser conocido, del ser pensado por nuestro entendimiento, espejo consciente del ser, deben ser las del ente tal como es en sí mismo, porque se trata siempre del mismo ser considerado tan sólo bajo dos aspectos distintos: como existente realmente y como pensado. El orden lógico es, ante todo, ontológico.

Hay que guardarse, con todo, de exagerar esta correspondencia entre el orden ontológico y el orden lógico, al extremo de decir con Escoto que a todo elemento distinto de nuestros conceptos debe responder una entidad distinta, y de afirmar, por ejemplo, que al concepto indeterminado de ser incluído en todo concepto de ser concreto responde en la realidad un elemento, una "materia" indeterminada. Sólo un concepto totalmente determinado expresa un ser distinto, en opinión de Aristóteles y de Santo Tomás. Tampoco debe entenderse dicha correspondencia en el sentido de que el orden cronológico de nuestros conocimientos siga el de las realidades. En Psicología (Cf. n.º 314) refutaremos este error de los ontologistas, quienes no quieren ver que nuestro entendimiento se remonta, por el contrario, de los efectos primeramente conocidos a sus causas ontológicamente anteriores.

90. **Los accidentes.** — De todos esos predicamentos, únicamente la substancia está por naturaleza destinada a existir en sí; a los nueve restantes — llamados por esto *accidentes,* en el sentido predicamental del vocablo (Cf. n.º 79) — les compete existir en un sujeto ya constituído substancialmente, sobrevenir *(accidere)* al mismo. Pero el accidente no desempeña el oficio de un género respecto a esos nueve predicamentos, los cuales dejarían por lo mismo de ser géneros supremos; en efecto, no se encuentra determinado en cada uno de ellos por una diferencia específica, que le sea extrínseca, que no sea del accidente — como, por ejemplo, en el hombre la racionalidad es extrínseca a la animalidad —, sino simplemente por una expresión más exacta de una sola y misma realidad; por ejemplo, la cualidad es dondequiera accidente, y nada más que accidente, limitándose el nombre de cualidad a indicar de qué manera lo es. El accidente no es, pues, una noción unívoca, como la de un género, que pueda realizarse del mismo modo en todos los predicamentos, determinándose en ellos por una diferencia específica extrínseca; es una noción análoga, que se realiza en ellos de maneras esencialmente varias, que sólo tienen de común el hecho de existir todas, por naturaleza, en un sujeto.

Estudiemos brevemente cada accidente en particular.

91. **La cualidad.** — Suelen entenderse con esta palabra todos los atributos y accidentes de un ser; mas en el sentido estricto, el único que ahora nos interesa, se expresa con ella *el accidente que determina simplemente la substancia en sí misma.*

Los escolásticos distinguen *cuatro especies de cualidad:* 1.º El *hábito* y la *disposición,* que disponen bien o mal al sujeto, ora en su ser (y en este caso son entitativos), ora en su actividad (operativos), con la diferencia esencial de que la disposición es, por naturaleza, salvo excepciones accidentales, más movible que el *hábito.* Éste lo estudiaremos más extensamente en Psicología (Cf. n.º 440) al tratar de las facultades. 2.º La *potencia* o facultad, principio próximo de las operaciones del sujeto (Cf. Psicología, n.º 437). Cuando es débil se llama *impotencia.* 3.º La *cualidad pasible,* que sigue a una alteración sensible o la produce. Cuando es pasajera se denomina *pasión.* Son cualidades pasibles las cualidades sensibles de la materia: color, sonido, olor, sabor, calor — cuya realidad formal tendremos que defender en Criteriología (Cf. n.º 184) contra las objeciones de los físicos mecanicistas — y las propiedades físico-químicas de los cuerpos. 4.º La *figura,* que consiste en la determinación de la cantidad de un cuerpo según la disposición respectiva de sus diferentes partes. Cuando se trata de un cuerpo artificial, generalmente bien proporcionado, se la llama *forma. El hábito y la pasión de que acabamos de hablar son distintos de los predicamentos del mismo nombre* que estudiaremos más adelante.

Las cualidades tienen como *propiedades* características: 1.º, ser el funda-

mento de toda semejanza y de todo contraste; 2.°, tener con frecuencia contrarios; 3.°, ser a menudo susceptibles de mayor o menor intensidad, según que, bajo la acción de la causa eficiente, el sujeto esté más o menos en acto de ellas, dentro de los límites de su capacidad.

92. **La cantidad**. — Considerada como predicamento, la cantidad se define: *Ordo partium in toto;* el orden de las partes en un todo. Según que las partes sean continuas (= *quorum extrema sunt unum*), que formen un todo continuo o no, la cantidad se llama *continua* o *discreta* (número), teniendo respectivamente como principio, ésta la unidad, y aquélla el punto respecto a la línea, la línea respecto a la superficie y la superficie respecto al volumen; principios que no son, a su vez, una cantidad en su orden.

I. La *cantidad continua* es un accidente *realmente distinto de la substancia corpórea,* contra la opinión de los *cartesianos,* quienes hacen de la extensión la esencia misma de los cuerpos (Cf. n.° 81). La substancia es, en efecto, independiente de la cantidad, pudiendo ésta cambiar de especie sin que cambie aquélla; así, tan pan es una migaja como una hogaza. Por consiguiente, sin la cantidad, la substancia corpórea no poseería ninguna extensión, carecería en absoluto de partes entitativamente distintas, se hallaría fuera del mundo de la extensión de una manera no solamente privativa — a manera de un punto —, sino también negativa, puesto que ni tendría, al par de éste, posición en el espacio. Si la substancia es extensa, se debe tan sólo al accidente cantidad, el cual, por lo demás, resulta de ella a causa de la materia prima que lo exige.

El continuo no está compuesto de elementos indivisibles — puntos, líneas, superficies, según se trate de una extensión de una, dos o tres dimensiones —, los cuales, no teniendo por definición ninguna extensión en su orden, no podrían constituirla con su unión, ya que, tocándose por todas partes, se confundirían entre sí; sino de partes que sólo son formalmente distintas en potencia (de lo contrario no constituirían un todo continuo); y está terminado por unos elementos indivisibles, que, como todo término, son realmente distintos de la extensión que terminan.

¿En qué consiste exactamente la cantidad? En otros términos, ¿cuál es el primer efecto formal que caracteriza su naturaleza? La especulación filosófica, de suyo perpleja en una materia tan obscura, es singularmente ilustrada por determinadas doctrinas de la Revelación, verbigracia, por la que versa sobre la presencia real a manera de substancia, bajo las especies eucarísticas, del Cuerpo de Nuestro Señor, con toda su cantidad. Según Santo Tomás, cuya opinión es en sumo grado probable, la esencia de la cantidad continua no reside en la divisibilidad, ni en la mensurabilidad, ni en la conmensuración con un lugar, ni en la impenetrabilidad — que no son sino propiedades secundarías de la misma, por cuanto suponen todas ellas una extensión, unas dimensiones ya poseídas —, sino que consiste en hacer la substancia actualmente extensa, compuesta de partes entitativamente dotadas de una posición y de cierto orden, distintas en potencia. Esto es, en efecto, lo que se concibe en primer lugar cuando se piensa en la cantidad, lo que la distingue radicalmente de toda otra realidad, aquello de donde se derivan sus restantes efectos.

II. *La cantidad discreta.* — La cantidad continua, no bien es dividida realmente en partes mensurables por una misma unidad cuantitativa, realiza otra especie de cantidad: la cantidad discreta, llamada también *número,* que

se define: "*Multitudo mensurata per unum.*" La unidad no es un número; sólo es el principio del mismo, no de otra suerte que el punto es el principio, el punto de partida de la línea. Esa multitud medida por una misma unidad de orden cuantitativo, que es el número y que se llama también multitud predicamental, es muy diferente de la *multitud denominada transcendental*, que sólo expresa muchos individuos distintos sin ninguna idea de medida común, y en la cual la unidad, identificándose con el mismo ser, significa solamente el individuo "*indivisum in se, divisum a quocumque alio*". Así, cuando hablo de dos metros (número predicamental) entiendo dos cantidades iguales entre sí en longitud; mas cuando hablo de dos seres, verbigracia, Dios y Adán (multitud transcendental), pienso solamente en dos personas distintas entre las cuales de ningún modo pretendo establecer igualdad (Cf. n.° 123).

La cantidad discreta es también un accidente real, que existe, independientemente de la consideración de nuestro espíritu, desde el momento que hay muchas realidades cuantitativas mensurables por la misma unidad. Saca su diferencia específica de la última unidad que determina el número y es individuada por los sujetos iguales así contados. Estos sujetos constituyen el número concreto *(numerus numeratus)*, al paso que su cómputo por unidades es el número abstracto *(numerus numerans)* formulado por nuestro entendimiento.

Sea cual fuere, la cantidad tiene como *propiedades:* 1.°, no tener contrario; 2.°, no ser capaz de mayor o menor intensidad; así, un número no es más número que otro; 3.°, fundar relaciones de igualdad entre los objetos extensos y mensurables. Si puede ser *indefinida*, esto es, concebida como susceptible, abstractamente hablando, de aumento o de disminución sin fin, *no puede ser infinita en acto*, esto es, carecer actualmente de todo límite. En efecto, si se trata de la *cantidad discreta*, un número es, por definición, limitado por su última unidad; un número infinito sería, pues, una multitud a la vez medida por la unidad, puesto que es número, y no medida por la unidad, puesto que es infinito (sólo se puede hablar, pues, de una multitud transcendental infinita — posible según Santo Tomás —, si se quiere evitar esta contradicción). La cantidad *continua* tampoco puede ser actualmente infinita: 1.°, ni considerada físicamente en un cuerpo cualquiera, donde está determinada por la forma substancial finita; 2.°, ni considerada matemáticamente, porque una cantidad indeterminada, es decir, infinita, ni siquiera podría ser concebida por carecer de diferencia específica. El infinito de que hablan los matemáticos no es, en realidad, otra cosa que una magnitud cualquiera indefinidamente susceptible de aumento o de disminución: es el infinito en potencia, llamado más exactamente "indefinido".

93. **La relación.** — En el sentido general de la palabra, se entiende por relación un orden cualquiera entre dos o más cosas. Este orden puede realizarse de dos maneras: 1.° O bien consiste en la mutua proporción y exigencia de dos principios de ser que se reclaman, se completan el uno al otro para constituir en un orden cualquiera un ser acabado, y entonces la relación se confunde por una y otra parte con el ser incompleto de esos dos principios, sin añadirles ninguna entidad particular. (Tal es el caso de todas las composiciones de acto y potencia que hemos estudiado en la primera parte y que, por lo que hace a las criaturas, se encuentran en todos los predicamentos. De ahí

que esta relación, idéntica a la naturaleza misma de los principios en relación, se denomine TRANSCENDENTAL.)

2.º O bien se trata de una entidad especial cuya esencia consiste en poner en relación dos seres ya constituídos. Este modo de ser especial es la relación *predicamental*, el predicamento de que aquí se trata.

La relación predicamental presenta un doble aspecto, expresado entre los escolásticos con las dos fórmulas abreviadas *esse ad* y *esse in:*

a) Como relación, solamente dice referencia de una cosa a otra, exprese tal referencia una realidad que existe en dichas cosas, o sea sólo obra del espíritu, como, por ejemplo, entre la noción universal y sus inferiores. Este *esse ad* es la nota formal de la relación, que, en consecuencia, es el único entre todos los predicamentos que puede hallarse en la sola razón (relación de razón) o también en la realidad (relación real).

b) Cuando la relación es *real,* tiene en el sujeto un motivo de su realidad, un *esse in,* bien por inherencia accidental, como ocurre con todas las relaciones reales de las criaturas; bien por identidad con la substancia; como ocurre tan sólo con las relaciones divinas de paternidad, filiación, aspiración activa y aspiración pasiva que la Revelación nos muestra en Dios. Por esto, la substancia y la relación son los únicos predicamentos que pueden realizarse *analógicamente* en Dios, dado que todos los demás suponen esencialmente una inherencia accidental que repugna a Aquel que, siendo Acto puro, no puede ser sujeto de accidente alguno.

En toda relación real pueden distinguirse cuatro realidades: 1.º, un sujeto actualmente existente; 2.º, un término actualmente existente y distinto del sujeto; 3.º, en el sujeto (como también en el término, si la relación es mutua), una causa, un fundamento real de tal relación: cantidad, acción o pasión, medida o mensurabilidad; 4.º, finalmente, la relación misma, realidad distinta de dicho fundamento, según Santo Tomás, por cuanto existe en las cosas independientemente de nuestro espíritu, como bien lo demuestra el orden de la naturaleza, el cual indudablemente no es creado por nuestra razón, desde el momento que se impone a ella.

La relación tiene como *propiedades:* 1.º, no tener contrario y no ser de sí susceptible de mayor o menor intensidad; 2.º, poder ser expresada desde el doble punto de vista de uno u otro término; 3.º, simultaneidad de los términos correlativos, en cuanto tales, en el orden real y en el lógico.

94. **La acción y la pasión.** — Estos dos predicamentos serán estudiados más provechosamente al tratar del ejercicio de la causalidad eficiente (Cf. n.º 108).

95. **El predicamento "Ubi".** — Este predicamento consiste en el modo de ser accidental que, en un cuerpo localizado, resulta del contacto de sus dimensiones con las dimensiones que constituyen su lugar. Esto nos mueve a decir unas palabras sobre el lugar y el espacio.

Llámase *lugar* de un cuerpo la superficie inmóvil de lo que le rodea inmediatamente: τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, dice Aristóteles. Es, pues, determinado, no tanto por las moléculas materiales, de ordinario móviles, que envuelven un cuerpo, cuanto por su posición respecto a un punto fijo, real o imaginario (poco importan aquí, por tanto, las controversias sobre la relatividad general del movimiento y del espacio). El cuerpo que yuxtapone

sus dimensiones a las de un lugar se llama presente en él, *local* o *circunscriptivamente;* pero un ser, incluso espiritual, puede hallarse en un lugar de una manera no local; así, Dios está presente en todas las criaturas por su actividad conservadora; asimismo, de una manera limitada, *definitivamente,* el ángel se encuentra en el lugar donde obra, y el alma humana, en el cuerpo que informa; semejantemente, aunque por diverso motivo, Nuestro Señor está en las dimensiones del pan por razón de su substancia, en la cual ha sido convertida la del pan. Únicamente la presencia circunscriptiva presta al cuerpo localizado ese modo de ser accidental consistente en el predicamento *ubi.*

Por lo que hace al *espacio,* entendemos con este nombre el lugar general de todos los cuerpos, las dimensiones continuas del universo material, consideradas según sus relaciones de distancia. Si se trata de cuerpos reales — cuyo conjunto es determinado como lo es cada uno de ellos —, el espacio *real* que de ellos resulta es por lo mismo determinado, limitado. Nuestro pensamiento puede prolongar indefinidamente el espacio real mediante un espacio *posible,* que resulta de los cuerpos posibles que concibe. En fin, el receptáculo donde, según nuestro modo ordinario de representarnos las cosas, nos imaginamos contenido el mundo, constituye el espacio *imaginario,* que sólo es un ente de razón.

Como se ve, el espacio real no es la inmensidad de Dios (Newton), la cual únicamente consiste en que la esencia divina no pueda ser limitada por ningún espacio; ni el vacío (Demócrito, Epicuro), puesto que supone dimensiones; ni una substancia, accidente, o algo intermedio (Gassendi) distinto de los cuerpos extensos, puesto que solamente expresa las relaciones de distancia; ni una simple coexistencia de substancias materiales (Leibniz) que no forma una extensión; ni mucho menos una simple forma subjetiva de nuestros sentidos, como afirma Kant, cuyos argumentos discutiremos en Psicología (Cf. n.° 213).

No repugna que, por milagro, un mismo lugar esté ocupado localmente por dos cuerpos distintos que *se compenetren,* como ocurrió, por ejemplo, en el paso del cuerpo de Nuestro Señor a través de la losa del sepulcro, porque la impenetrabilidad (resultante, no de la resistencia, sino de la disposición de las partes cuantitativas de un cuerpo respecto de otro) no es más que un efecto secundario de la cantidad (Cf. n.° 92, I) que puede ser suspendido sin contradicción. En cambio, para Santo Tomás — contra lo que dice Suárez — la presencia local de un mismo cuerpo en diversos lugares, la *multilocación* propiamente dicha, es contradictoria, por cuanto: 1.°, la presencia local, circunscriptiva, de un cuerpo en un lugar exige que sus dimensiones estén del todo envueltas, contenidas en las dimensiones de ese lugar, lo que excluye toda posibilidad de estar contenido de igual modo en otra parte; 2.°, si un cuerpo yuxtapusiera sus dimensiones totales a las de varios lugares distintos, tendríamos que, permaneciendo igual dicho cuerpo, poseería unas dimensiones dobles, triples, etc., de las que posee, lo que es contrario al principio de identidad. De aquí que la Iglesia católica, según atestigua, por ejemplo, Benedicto XIV (*De servorum Dei beatificatione,* l. IV, Part. I, cap. XXXII), crea que en las bilocaciones aparentes de los Santos el cuerpo real se halla localmente en un solo punto, siendo formado el otro cuerpo milagrosamente en otra parte por ministerio de los ángeles. Cuanto a Nuestro Señor, sólo está localmente presente en el cielo, no hallándose en modo alguno localizado en

las hostias consagradas, en las que sólo se halla presente a manera de una substancia, independientemente de las dimensiones del pan transubstanciado en Él (Cf. n.° 84).

96. El *hábito* y el *situs* son dos predicamentos que dependen del *ubi,* de escasa importancia en opinión del propio Aristóteles, quien muchas veces los omite en la lista de las categorías. Digamos solamente que el *hábito* es el accidente que resulta en las cosas del hecho de estar cubiertas de vestidos, armas o adornos artificiales. Por lo que hace al *situs* (situación, posición), dispone de cierta manera las partes de un cuerpo en un lugar según que esté, verbigracia, sentado, de pie, inclinado, etc.

97. **El predicamento "cuando".** — Este predicamento designa el modo de ser que en el sujeto sometido a mutación en su ser y en su actividad resulta de esa medida extrínseca del cambio que llamamos tiempo (considerado como medida primaria).

Aristóteles define el tiempo "la medida", o, más exactamente, "el número del movimiento considerado respecto al antes y al después"; *numerus motus secundum prius et posterius,* decían los escolásticos. Es el movimiento continuo en cuanto es medido en sus instantes sucesivos por un entendimiento. Semejante medida supone que el espíritu se representa el continuo fluyente sucesivo como una cosa simultánea cuyas partes — los instantes anteriores y posteriores — puede contar. El tiempo medida es, pues, real sólo fundamentalmente, puesto que en el ser en movimiento sólo existe el instante presente, el "*nunc*" esencialmente fluyente, ese punto indivisible que en la duración separa el pasado, que ya no es, del futuro, que todavía no existe.

El tiempo se aprecia, de hecho, conforme a las unidades suministradas por el movimiento regularísimo y manifiesto a los ojos de todos de la rotación de la tierra alrededor de sí misma, de las revoluciones lunar y terrestre, etc.; y para las duraciones más cortas, merced al movimiento pendular regular de los instrumentos de precisión: relojes, metrónomos, etc.; medidas todas ellas objetivas, más seguras que las medidas subjetivas, con frecuencia muy engañosas, de nuestras impresiones de duración — variables según los estados de conciencia más o menos bruscos y también más o menos agradables que se suceden en nosotros —, y de nuestras impresiones del presente, tan distinto del *nunc* físico indivisible, ya que nuestra conciencia fácilmente nos ofrece como presentes unos estados de más de doce segundos. Por lo que hace al *tiempo imaginario,* concebido como absoluto, uniforme, infinito, vacío de todo movimiento, es una convención científica, útil para los cálculos del pensamiento, pero sin base en la realidad, donde todo tiempo es función de un ser en movimiento; en otros términos, es un ente de razón.

Si el tiempo continuo, del cual acabamos de hablar, es la medida de la duración mudable, de la existencia fluyente del movimiento sucesivo, la existencia continua de cosas permanentes constituye otra duración. Si se trata de la existencia enteramente inmutable del Acto puro, tenemos la *eternidad,* tan bien definida por Boecio (470-534): "Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio"; si se trata de sujetos inmutables en su ser naturalmente inmortal, pero mudables en sus operaciones, como los ángeles, tenemos la *eviternidad,* el *aevum* de los escolásticos.

Capítulo III

LAS CAUSAS DEL SER

Comprender un ser consiste en saber más o menos perfectamente sus diferentes razones de ser; o, en otros términos, todo aquello que, por contribuir de alguna manera a que él sea lo que es, permite explicarlo, una vez conocido; en una palabra, consiste en conocer sus diferentes causas. Determinarlas y estudiarlas en general, tal es nuestra labor postrera antes de adentrarnos en la propia noción del ser.

98. **Nociones generales.** — Consideremos una estatua en mármol de Napoleón. Esa estatua depende en su existencia real de cuatro cosas:

1.° De la *forma* de Napoleón que el mármol ha recibido. Si la estatua no la tuviera, no sería lo que es, a saber: una estatua de Napoleón. Es la causa *formal*.

2.° De la *materia* de que está hecha. Si no hubiese mármol, no existiría esa estatua de mármol. Es la causa *material*.

3.° Del *escultor* que la ha hecho. Si nadie hubiese dado a ese mármol informe la configuración de estatua, ésta no habría llegado a existir. Es la causa *eficiente*.

4.° Del *fin* de quien la ha hecho. Si no le hubiese movido ningún fin, no la habría esculpido y, por lo tanto, no existiría la estatua. Es la causa *final*.

Esa estatua depende, pues, en su existencia actual — o ha dependido en su *fieri* — de las cuatro cosas dichas, cada una de las cuales ha influído o influye de una manera distinta en la existencia de la misma, cada una de las cuales es *causa* de ella: *Id, vi cuius ens est id quod est;* "aquello en fuerza de lo cual un ser es lo que es". Sin embargo, todas esas causas lo son de maneras esencialmente distintas, influyendo en el efecto entero cada cual a su modo, de suerte que una no puede suplir a otra.

La causa, ejerciendo *per se* una influencia positiva sobre la existencia o el *fieri* del efecto, dice más que:

1.° *El principio (= Id a quo aliquid quocumque modo procedit, in ordine sive logico, sive reali)*, el cual no ejerce necesariamente una influencia positiva, sino que puede ser un simple punto de partida. Así, el punto es principio de la línea; la unidad lo es del número, etc. Toda causa es principio, pero no todo principio es causa.

2.° *El antecedente.* — Hecho que se realiza o es percibido antes que otro llamado consiguiente, sobre el cual puede muy bien no tener influencia causal alguna. Por ejemplo, la noche y el día (sofisma: *Post hoc, ergo propter hoc*).

3.° *La condición "sine qua non".* — Ésta es algo que se requiere para que obre la causa agente, pero no influye en el efecto, limitándose a remover un obstáculo que impedía obrar a la causa agente. Por ejemplo, la abertura de los postigos para que el sol entre en una habitación, el hecho mismo de aplicar el fuego al cigarro para que se encienda; asimismo, la rectitud de la voluntad para que la razón quede libre de los obstáculos de orden moral que la distraían de los argumentos demostrativos de la existencia de Dios (Cf. Teología natural, n.° 293, II, y n.° 834).

4.° *La ocasión.* — Pura circunstancia favorable que se ofrece a la causa eficiente para obrar.

99. **División.** — Las causas se dividen en dos grupos. Unas — material y formal — contribuyen a producir el efecto por la mutua comunicación de su realidad propia, y se denominan *intrínsecas;* otras — eficiente y final — permanecen distintas del efecto, y reciben el nombre de *extrínsecas.* — Estudiaremos sucesivamente: 1.°, las dos causas intrínsecas a la vez; 2.°, la causa eficiente; 3.°, la causa final.

ARTÍCULO I

Las causas intrínsecas

100. **Nociones.** — Existen dos *grupos* de causas material y formal:

1.º, en el todo *substancial*	causa material = materia prima. causa formal = forma substancial.
2.º, en el todo *accidental*	causa material = substancia (materia segunda en los cuerpos). causas formales = formas accidentales.

Hemos estudiado ya suficientemente estas diferentes realidades, pudiéndonos limitar aquí a decir tan sólo unas palabras sobre ellas.

La causa *material* se define: El substrato permanente, potencial y determinable de todo cambio físico — accidental o substancial — del que se saca la forma que él es capaz de recibir y conservar. Más brevemente: *Id ex quo fit et in quo existit ens.* Con todo, el alma humana no es sacada de la potencia del cuerpo, sino creada; y, aunque exista en él, no depende del mismo en absoluto. "*Substantia animae,* dice Santo Tomás, *habet materiam determinatam non ex qua sit, sed in qua sit.*" (*De Anima,* III, ad 12.)

La causa *formal* se define: El acto intrínseco — substancial o accidental —, que determina y especifica la causa material, constituyendo con ella un ser de tal esencia, substancial o accidental. Más brevemente: *Id quo ens est vel id quod est* (forma substancial) *vel tale quale est* (forma accidental).

Redúcese a la causa formal la *causa ejemplar,* que es la forma o idea del efecto que se ha de producir y que de antemano existe en el espíritu de la causa eficiente de una manera inmaterial, indefinidamente imitable y comunicable, independientemente de todo tiempo y lugar. Más brevemente: *Id ad cuius similitudinem aliquid fit ex intentione agentis determinantis sibi finem.*

Existe, no ciertamente de una manera real en un mundo superior de las ideas, como se figuraba Platón, sino en la causa eficiente principal, en forma de *idea.* Por esto, las causas eficientes ininteligentes, incapaces de ideas, son imperfectas, desempeñando tan sólo el oficio de instrumentos destinados a obrar inconscientemente a tenor de sus propiedades naturales — recibidas de la causa principal inteligente o dirigidas por ella — y a realizar, así, en su

efecto la idea que dirige a la causa principal en el ejercicio de su actividad y el fin que la mueve (Cf. n.º 114). No hay por qué advertir que la causa ejemplar no es una causa intrínseca; se la reduce de ordinario a la causa eficiente, porque le da la norma de obrar, o a la causa final, porque le señala el modo de realizar el fin.

Las causas intrínsecas *ejercen su causalidad* comunicándose mutuamente su realidad propia, y formando, así, el compuesto-efecto. Dos condiciones se requieren para que ejerzan esta causalidad recíproca: 1.º, que una causa eficiente comunique la forma a la materia, sacándola de la potencia de ésta (salvo respecto al alma humana, creada por Dios), y de este modo la haga ser tal o cual, substancial o accidentalmente; 2.º, que la materia haya sido dispuesta no sólo a la recepción de dicha forma, sino también a su conservación. Así, el bronce ha de ser derretido y luego enfriado para que pueda tomar primero y conservar después la forma artificial de estatua; el agua, en cambio, no podría conservar por sí misma tal configuración.

Artículo II

La causa eficiente

101. **Definición.** — Aristóteles la define: «ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον», "*id unde primo profluit motus*". — También se la puede definir: *Id a quo ens fit id quod est.* En otros términos, es aquello que *con su acción* influye en la producción o existencia de un ser. Su causalidad consiste, pues, en su *acción.* A ella principalmente se aplica la noción de causa.

102. **División.** — Según el punto de vista desde el cual las consideremos, se distinguen las causas:

1.º Desde el punto de vista de su *conexión con el efecto:*

- *esencial (per se)* — cuando el efecto producido corresponde a la actividad natural de la causa;
- *accidental (per accidens)* — cuando el efecto producido resulta de una circunstancia accidental que acompaña la acción de la causa, sea de parte de la causa, sea de parte del efecto.

Un caso frecuente de causalidad accidental se halla en los efectos atribuídos al *acaso.* En ellos el efecto propio de la causa (= aque-

llo que ésta produce como causa esencial) se encuentra de hecho unido, de una manera *imprevista,* al efecto producido por otra causa. Cuando, por ejemplo, un hombre ocupado en labrar la tierra halla "por casualidad" un tesoro, el efecto propio de su actividad es remover la tierra; mas en esa tierra removida se encuentra una caja, que él descubre trabajando. Efecto accidental, ajeno a su intento, y que resulta del encuentro de su actividad con el efecto de la actividad de otra causa, a saber, del hombre que escondió allí aquel dinero. El acaso no es, pues, otra cosa que el encuentro inesperado de los resultados de la actividad de dos series de causas eficientes parciales independientes, no existiendo el acaso sino para quien desconoce esas dos series y su convergencia; no para Dios, cuya ciencia es infinita.

Infiérese de aquí que *el mundo no puede ser obra del acaso:* 1.º, en primer lugar, el acaso no es un ser que obra, sino que supone ciertas causas reales que se encuentran en su respectiva eficiencia; 2.º, además, los efectos del acaso consisten esencialmente en encuentros *accidentales,* no pudiendo, por lo tanto, revestir el carácter estable constante y a veces periódico que descubrimos en el conjunto de los seres que en su orden *natural* tan armonioso integran el mundo.

2.º Desde el punto de vista de su *subordinación:*

- *principal* — que produce el efecto en virtud de su actividad propia.
  - *primera* — independiente de toda otra en el ejercicio de su causalidad (Dios).
  - *segunda* — que depende de una o de muchas otras en el ejercicio de su causalidad para pasar de la potencia al acto de ser causa (todas las causas creadas).
- *instrumental* — que produce su efecto bajo la acción de una causa principal, a la cual debe el que, ejercitando su actividad natural, puede realizar un efecto superior a ésta.

Así, la pluma, en virtud de sus propiedades capilares naturales, puede retener una gota de tinta y extenderla sobre el papel a que es aplicada. Pero extender esa gota de manera que exprese palabras y pensamientos, y producir, así, una obra intelectual manifiestamente superior a su actividad ciega, sólo le es dable merced a la mano de un ser inteligente. Como se echa de ver, la causa instrumental, además de su acción *propia,* ejerce una acción *instrumental* debida a la causa principal que deja sentir su influencia pasajera sobre ella, elevándola, mediante una premoción física, por encima de lo que puede por sí sola, hasta el punto de producir un efecto más noble que ella misma. Este efecto proviene todo entero de la

causa principal y de la causa instrumental, existiendo una *subordinación,* no una mera coordinación, de ésta respecto a aquélla.

La Teología católica nos ofrece numerosos e impresionantes casos de causalidad instrumental. Por ejemplo, en el dogma de la inspiración de los Libros Sagrados nos muestra a Dios sirviéndose del entendimiento y de la voluntad de los escritores sagrados como de una especie de plumas inmateriales vivientes para componer la trama de los pensamientos que Él quiere comunicar a los hombres; de suerte que el libro inspirado es por entero y a la vez obra de Dios, que le confiere su inerrancia, y del escritor sagrado, que le imprime su peculiar sello literario, conforme a su cultura intelectual.

3.° Desde el punto de vista de su *perfección:*

total — que en su orden produce todo el efecto.
parcial — que produce el efecto gracias a su coordinación con otra causa del mismo orden: verbigracia, un tronco de caballos tirando de un coche.

unívoca — que produce efectos de su misma especie, no haciendo otra cosa que comunicar a otro sujeto, como consecuencia de una disposición *accidental* de tiempo o de lugar, una forma cualquiera, que ella posee física o cognoscitivamente. (De ahí que dependa siempre de otra en el ejercicio de su causalidad; ya que, si produjese totalmente la esencia que comunica, sería causa de sí misma — lo cual es contradictorio —, por cuanto ella existe según este mismo tipo de ser.) Así, una bola que rueda empuja a otra; un cuerpo caliente calienta a otro; el animal engendra seres de su especie; el artista reproduce en la tela la figura ideal que ha concebido.

análoga — que, merced a la actividad *natural* de su forma, produce efectos semejantes a ella, sin duda, pero de un orden inferior, y esencialmente dependientes de la misma. *En el efecto* no hay más que una participación limitada de la perfección de la causa, de suerte que esta perfección no puede ser atribuída a la causa y al efecto de un modo unívoco, sino solamente según cierta proporción, analógicamente. La causa análoga, capaz de producir muchos efectos de diversa especie, es llamada también causa *universal,* en oposición a la causa particular, que es la causa unívoca. Citemos, por ejemplo, a Dios, causa de todas las criaturas; al sol, causa de la luz del aire, y a todas las causas *in esse.*

del devenir (in fieri) — que no hace otra cosa que comunicar la forma substancial o accidental que posee a otro sujeto, que luego puede conservarla independientemente de su influencia actual. Tal es el escultor respecto a la estatua que ha hecho; tal el padre respecto al hijo que puede sobrevivirle.
de la existencia (in esse) — causa esencial continua de la que depende un efecto en su existencia actual. Tal es Dios respecto a las criaturas; el sol respecto a la luz difundida por la atmósfera.

perfectiva — que con su acción llega hasta la perfección que naturalmente es capaz de introducir en el sujeto.
dispositiva — que solamente introduce en el sujeto una última disposición, que de sí exige, reclama — salvo obstáculo de otra parte —, tal perfección. Así, los padres, causas de las últimas disposiciones que exigen la infusión de tal alma en la célula-germen que ellos prepararon, son por lo mismo causas *(in fieri)* del compuesto humano, causas de la unión de esta materia con esta forma substancial, de donde resulta un hombre.

103. **Existencia de la causalidad eficiente.** — La realidad de las causas eficientes en el mundo, su necesidad universal para explicar la existencia de todo cuanto no existe *per se* ni siempre, estas verdades, evidentes a los ojos del sentido común, han sido vivamente atacadas en especial por los filósofos modernos. Así, los *empiristas,* cuyas negaciones aparecen ya en los escritos de ciertos escolásticos de la decadencia, como Guillermo de Occam, Nicolás d'Autrecourt, etc., niegan la realidad de las causas eficientes no menos que la de las substancias (Cf. n.º 80). La experiencia externa e interna, nuestra única fuente de información en torno a lo real — dice *David Hume,* el más célebre de los adversarios de la causalidad —, sólo nos manifiesta sucesiones de fenómenos, constantes o inconstantes; jamás un nexo causal. La idea de causalidad no es, pues, según él, otra cosa que una ilusión que la costumbre de ver dos fenómenos sucederse constantemente crea en nuestro espíritu; de una sucesión de orden psicológico, de fenómenos, pasamos inconscientemente a una conexión ontológica, de realidades. Por ejemplo, tengo clara conciencia de querer extender mi brazo, y luego la tengo de mi gesto; pero no la tengo, en absoluto, de la manera como esto es causado por aquello; no la tengo, en absoluto, del influjo causal, que no es, por consiguiente, un dato de la experiencia. No se hable, por lo tanto, de causas eficientes reales. El principio de causalidad que afirma la necesidad de las mismas para los seres contingentes carece de todo valor en el terreno de la realidad.

Por su parte, los *racionalistas,* si aceptan el principio de causalidad como ley de los fenómenos de nuestro espíritu, le niegan todo alcance ontológico. Así, *Kant* ve en él la obra de una categoría subjetiva de nuestro entendimiento valedera para el mundo de los "fenómenos", pero inservible para los "noúmenos", las cosas en sí (Cf. Psicología, n.º 316).

Con todo, *puede demostrarse:* 1.º, la existencia de causas efi-

cientes; 2.°, su necesidad universal para todo cuanto empieza a existir.

I. La *existencia de causas eficientes reales* es revelada por la *experiencia:*

1.° *Interna.* — La conciencia nos atestigua inmediatamente, con una claridad invencible, que producimos ciertas realidades, ora en nosotros, verbigracia, pensamientos y voliciones; ora fuera de nosotros, cuando, por ejemplo, golpeamos, rompemos, escribimos, etc.; realidades que percibimos no sólo como *posteriores* a nuestra acción, sino también como *dependientes* de ella. Nos atestigua, asimismo, que los objetos exteriores producen en nosotros ciertas modificaciones reales.

2.° *Externa.* — En el mundo que nos rodea vemos seres que cambian, substancial o accidentalmente, bajo la acción, bajo la dependencia de ciertos seres, de cuya actividad se benefician. Así ocurre con el coche arrastrado por un caballo, con el aposento alumbrado por una lámpara, con el cigarrillo encendido por una llama cualquiera, etc. Indudablemente, los sentidos externos no perciben el nexo causal, como tampoco lo percibe — sea dicho de paso contra los que niegan a la experiencia externa la capacidad de revelarnos la causalidad eficiente — la conciencia sensible en la experiencia interna; en uno y otro caso es el entendimiento quien en los datos sensibles percibe ese nexo causal, esa relación de dependencia en el ser que pertenece a su objeto formal; es él quien, entre múltiples antecedentes, distingue — alguna vez a primera vista, de ordinario tras sutiles razonamientos, no pocas veces falsamente — la causa o las causas reales, que, por lo común, reconoce merced a cierta proporción o semejanza con el efecto observado, en virtud del aforismo: "*Agens agit simile sibi.*"

Cronológicamente, incluso parece que el hombre saca primero la noción de causalidad del mundo exterior — primera cosa que percibe —, antes que de su yo, cuyo conocimiento distinto sólo adquiere más tarde por reflexión sobre sus actos de conocimiento directo.

Queda, pues, resuelta la objeción de Hume: No siento cómo mi voluntad mueve mi brazo; luego no lo mueve. En primer lugar, no es necesario conocer el cómo de un hecho para estar ciertos de su realidad. Además, el nexo causal, el nexo de dependencia en el ser que une el efecto a la causa no se siente, no se ve sensiblemente;

es del dominio del entendimiento, único capaz de percibirlo en el dato sensible.

II. La *necesidad de causas eficientes para todo cuanto empieza a existir es percibida por la razón.*

Indudablemente, la experiencia sensible, siempre particular, si nos revela causalidades eficientes concretas, no puede mostrarnos la necesidad universal de las mismas. Mas, una vez adquirida la noción de relación causal, la razón ve claramente su necesidad esencial en todo lo que empieza a existir, en todo lo que es contingente. En efecto, toda entidad tiene su razón de ser; si existe realmente, es que tiene una razón de ser real de su existencia. Si, además, comienza a existir: 1.º, no existe *per se,* por su naturaleza, pues de lo contrario habría existido siempre, como Dios; 2.º, no puede ser causa de sí, no puede producirse a sí misma, hipótesis absurda de un ser, que, antes de ello, simultáneamente existiría — ya que puede ser causa — y no existiría — ya que empieza a existir ahora —; 3.º, en consecuencia, existe por otro, es producido por una causa eficiente.

El *principio de causalidad* se obtiene, pues, no mediante un análisis reflectivo sobre el estado especial que revisten los objetos por el hecho de ser pensados por nuestro espíritu, quien les añade de lo suyo, como supone Kant; sino que se colige de la consideración enteramente objetiva del ser, del ser que comienza a existir, del ser contingente a quien el espíritu ve que le conviene esencialmente el carácter de ser producido por otro. En consecuencia, puede aplicarse legítimamente a todo ser que empiece a existir. Es ésta una verdad evidente, que no se prueba, sino que sólo puede ponerse más en claro con el análisis de la noción de ser contingente (Cf. n.º 128).

Preciso es, sin embargo, conceder a los *positivistas* que a menudo resulta difícil distinguir la verdadera causa eficiente entre los numerosos y complejos antecedentes de un ser o de un hecho; pero esta dificultad de ver exactamente cuál es la causa no prueba que no la haya.

104. **Causalidad eficiente de las criaturas.** — Algunos filósofos niegan a las criaturas la causalidad eficiente, reservándola toda entera a Dios. Aparte de Leibniz, que no concede a sus mónadas más que una causalidad inmanente, citaremos tan sólo a Malebranche (1638-1715) (cuyas obras han sido casi todas condenadas por el Índice). Basando su argumentación en el concepto cartesiano del alma-pensamiento y del cuerpo-extensión, los cuales no pueden

obrar el uno sobre el otro; considerando, además, toda producción como una creación, y viendo en toda actividad creada un ataque a la omnipotencia divina, concluye que Dios es la única causa eficiente real, a quien las criaturas dan sólo la ocasión de obrar. Por ejemplo, Dios toma ocasión del gesto de mi mano para mover un sillón; de ahí el nombre de *Ocasionalismo* dado a semejante teoría.

Mas, si es verdad que las criaturas no son sino causas segundas, siendo Dios la única causa primera incausada, no lo es menos que poseen causalidad eficiente. En efecto:

1.º La *experiencia* nos revela de una manera evidente que nosotros obramos sobre nosotros mismos y sobre los demás, que sufrimos la acción de los seres que nos rodean, y que los consideramos responsables de ella si están dotados de razón.

2.º La *razón* ve que las criaturas resultan ininteligibles si sus propiedades, sus actividades esenciales que constituyen el orden natural del mundo, no tienen razón de ser, carecen de toda eficacia.

3.º El ocasionalismo lleva a *conclusiones erróneas: a*) Al *ontologismo*. Si las criaturas no pueden obrar sobre nosotros para darse a conocer, síguese que únicamente podemos verlas en Dios; teoría de la visión en Dios, abiertamente profesada por Malebranche, contraria a lo que nos enseña la Psicología sobre el modo de conocer propio de nuestro espíritu (y que destruye el orden sobrenatural, fundado en la visión intuitiva de Dios). *b*) Al *escepticismo*. Toda ciencia resulta imposible si los efectos de donde partimos para determinar *a posteriori* la naturaleza de los seres no son fruto de la actividad de éstos. *c*) Al *fatalismo*. Si los actos que ejecutamos son obra exclusiva de Dios, síguese que carecemos de toda libertad real y además Dios resulta ser el único autor del mal que cometemos. Querer explicar — como lo hace Malebranche — el mal y el error de las criaturas diciendo que éstas detienen el movimiento impreso por Dios en el sentido del bien y de la verdad, equivale a contradecirse, atribuyéndoles de esta suerte una fuerza eficaz capaz de detener el impulso divino. *d*) Al *panteísmo*. Siendo la actividad la expansión natural del ser, síguese que si Dios es el único que obra, es también el único que existe. En realidad, "me siento inclinado — confesaba Malebranche — a creer que mi substancia es eterna, que formo parte del ser divino y que todos mis diversos pensamientos no son sino modificaciones de la razón universal". Razón tenía, pues, Fouillée para escribir: "Malebranche no es más que

Spinoza parado a la mitad del camino por la fe; un Spinoza inconsecuente e inconsciente."

4.º Los *argumentos alegados* son especiosos: una producción no es una creación cuando consiste simplemente en modificar a un sujeto preexistente; además, la omnipotencia divina, lejos de ser rebajada por la causalidad eficiente de las criaturas, se manifiesta más en ella desde el momento que Dios aparece, así, como "un obrador de obradores, no como un simple obrador de obras".

Los agentes naturales no son, pues, inactivos, sino solamente insuficientes para producir por sí solos su efecto; ya que, siendo causas segundas, necesitan para ello la premoción y el concurso de la Causa primera. No por esto dejan de ser las causas esenciales del proceso generador que termina en la transformación substancial o accidental de un sujeto.

105. **Leyes.** — La causalidad eficiente, tal como se realiza en las criaturas, consiste en que un ser, llamado motor, agente, potencia activa o causa eficiente, modifica substancial o accidentalmente con su *acción* a un sujeto, denominado movible, paciente o potencia pasiva, siendo esta modificación el efecto producido. Supone, pues, una *distinción real, al menos parcial, entre el agente y el paciente,* conforme al aforismo ya citado (Cf. n.º 62, III. 4.º): *Quidquid movetur, ab alio movetur.* En efecto, el que recibe una perfección que no tenía, no puede ser a la vez adecuadamente el que la da porque ya la tiene. Indudablemente, los seres vivientes tienen como propiedad característica el moverse ellos mismos; pero sólo de un modo parcial y respecto a ciertas partes de su ser distintas las unas de las otras (Cf. Psicología, n.º 131).

Para formarnos una idea exacta, si no perfecta, del hecho misterioso encerrado en la causalidad eficiente, vamos a estudiarla en el agente, en el sujeto, en su ejercicio mismo y, por fin, en su condición previa, que es la contigüidad.

106. I. **En la causa eficiente.** — Siendo la causalidad la expansión, la irradiación del ser, las causas creadas *obran de conformidad con lo que son,* comunicando a un sujeto las perfecciones substancial o accidentales que tienen, de una manera unívoca o bien análoga. Tal es el sentido de los aforismos: *Agens agit simile sibi* — *Nemo dat quod non habet.*

Pero las criaturas sólo poseen una perfección de ser limitada:

la que representan sus esencias substancial y accidentales. Por esto solamente pueden comunicar tales esencias a unos sujetos preexistentes aptos para recibirlas, sólo pueden ser causas del *devenir* substancial o accidental de tales sujetos, por ejemplo, sal, hombre, estatua, caliente, etc. (y a veces parcialmente del "ser" accidental de los mismos a causa de la influencia eficiente de la substancia respecto a ciertos accidentes, verbigracia, del alma respecto al pensamiento). Únicamente Dios, cuya esencia o forma es el ser, la misma existencia, tiene como efecto propio el ser en cuanto tal; únicamente Él puede producir de la nada sujetos existentes, en una palabra, crear.

Pero — *se objeta* — la experiencia parece desmentir el aforismo: "*Nemo dat quod non habet.*" En efecto, ¡cuántos agentes naturales producen efectos que de ningún modo contienen! Así, una chispa eléctrica que salte en un eudiómetro lleno de oxígeno y de hidrógeno produce agua; un choque da nacimiento al calor; un mismo agente causa efectos contrarios: verbigracia, el fuego derrite la manteca y endurece el huevo.

Estas objeciones y otras análogas se deben al hecho de considerar como causa única y total de un efecto lo que sólo es causa parcial, causa dispositiva (Cf. n.° 102, 3.°), acaso una condición del mismo, y de olvidar la intervención de otras causas, que, cooperando a una acción productora, común y única, dan razón del efecto, como son: la Causa primera, que por su *concurso* suministra al efecto el nuevo ser; causas segundas, en parte desconocidas, las cuales sirven de instrumento a la causa primera y diversifican su eficacia. Tales causas segundas, cuando se trataba de mutaciones materiales, no las hallaban totalmente los antiguos en los elementos y energías de los cuerpos terrestres, que sólo conocían de un modo muy imperfecto; y, atentos a salvaguardar el evidente y universal principio de causalidad, buscábanlas en los cuerpos celestes incorruptibles que de un modo eminente debían de contener todas las formas físicas de los cuerpos terrestres. Hoy día la Física rechaza, en gran parte, sin duda, semejante intervención; pero en desquite reconoce a veces la existencia del éter, de ese cuerpo sutil y misterioso, dotado de múltiples propiedades: calóricas, eléctricas, luminosas, etc., que desempeña su oficio en todas las mutaciones materiales. En todo caso, existen las propiedades, las afinidades activas de los diferentes cuerpos, los movimientos que se les imprimen, el calor que se les comunica, etc.; y la influencia de las causas superiores resulta, así, todavía determinada a producir efectos diversos. Así, el fuego, que tiene por efecto propio calentar las moléculas de la manteca y las del huevo, tiene por efecto accidental, en virtud de las diferentes propiedades respectivas de esos cuerpos, poner las primeras en un estado más libre que les permita desplegar unas actividades hasta entonces cohibidas y producir en las otras un resultado completamente distinto; la combinación del agua en el eudiómetro es determinada inmediatamente por las propiedades de los componentes; y el impulso exterior — la chispa eléctrica — viene solamente a realizar las condiciones favorables a la satisfacción de las afinidades de aquéllos en calidad de causa eficiente dispositiva.

Cualesquiera que sean los pormenores de la explicación científica, la verdad del aforismo impugnado permanece inconcusa: no se produce cosa alguna que, formal o eminentemente, no preexista en la causa total tomada en su conjunto.

107. II. **En el sujeto.** — El sujeto debe ser no sólo *distinto*, al menos parcialmente, del agente, sino, además, *apto para sufrir la acción del mismo;* y esto tanto más cuanto más débil sea la causa. El ligero soplo que arrastra una hoja es del todo incapaz de conmover una barra de hierro. Por consiguiente, la perfección del efecto es limitada no sólo por la debilidad de la causa, sino también por la indisposición del sujeto sobre el cual obra.

Una condición general de la aptitud del sujeto consiste en no parecerse a la causa respecto a la cualidad determinada que de ella debe recibir: "*Agens non agit in simile.*" La causa, en efecto, sólo puede hacer que el sujeto *pase a ser* lo que no *es* todavía; un cuerpo a 100° no puede modificar caloricamente a otro cuerpo a 100°.

Una aplicación de esta verdad la hallamos en la Física moderna cuando para toda acción entre dos cuerpos exige un desequilibrio de energías. Nadie ignora que, en opinión de muchos sabios partidarios de la degradación de la energía, ese desequilibrio va disminuyendo sin cesar como consecuencia de la irreversibilidad de una parte de la energía gastada en una acción, y que de este modo aumenta de continuo en el mundo lo que Clausius (1822-1888) llama "entropía", esto es, la marcha progresiva hacia un estado de equilibrio perfecto entre todos los cuerpos, los cuales ya no podrán obrar los unos sobre los otros.

108. III. **En el ejercicio mismo de su causalidad.** — Los *agentes creados,* dotados de esos accidentes activos que se llaman propiedades y, si son vivientes, facultades, no pasan a ser actualmente causas sino merced a una perfección accidental que da lugar al predicamento de la *acción;* acción denominada *inmanente* o *transitiva,* según tenga por término al mismo agente, que es en este caso un ser viviente, o a un sujeto exterior. Siendo esa perfección accidental en la criatura, ya que ésta por su misma esencia no es acción y mucho menos tal acción determinada, necesita pasar del estado de potencia al acto de obrar; y para esto le es indispensable, conforme a las leyes generales antes establecidas (Cf. n.° 62, III), la influencia de una causa superior, y, en último análisis, una *premoción de la causa primera.*

Mas, si la causa para obrar debe cambiar, adquirir un acto acci-

dental que antes no tenía, es por ser causa *segunda, causada, imperfecta;* no por ser causa formalmente. Este defecto no está incluído para nada en la noción de causa; depende tan sólo de la imperfección del agente donde se realiza el hecho de la causalidad, no hallándose absolutamente en Dios, Causa perfecta sin deficiencia alguna. En cuanto tal, la causa no se muda en absoluto ni sufre ninguna merma por el hecho de ejercer su causalidad: "*Causa causando non mutatur, non minuitur.*" Si, en efecto, es esencial a la causalidad que, por un lado, el sujeto, el paciente, sea movido o mudado, pase de la potencia al acto (salvo el caso de la creación, en el cual pasa de la nada al ser), y que, por otro, la causa, el agente, mueva u obre, no lo es que el agente, mientras mueve, sea movido — οὐκ ἀνάγκη κινοῦν κινεῖσθαι, decía Aristóteles —; esto se debe tan sólo al hecho de ser el agente una causa *segunda.*

No hay que figurarse, por lo tanto, que la causa se empobrece al obrar, que pierde algo de sí, dándolo al sujeto-efecto. Sobre ser metafísicamente imposible semejante tránsito de un mismo accidente de un sujeto a otro (Cf. n.° 83, 2.°, *a*), no habría en tal caso producción de una realidad nueva, hecho esencial en toda causalidad eficiente. Ese empobrecimiento, que desde luego no se realiza absolutamente en el mundo inmaterial de las inteligencias, tiene lugar en los cuerpos porque el paciente, merced a sus cualidades activas contrarias, reacciona contra la causa. Si, por ejemplo, un témpano de hielo enfría el agua caliente, no es formalmente porque ésta pierda calor, comunicándolo al hielo, sino porque sufre de su parte la acción de éste.

Bajo la acción de la causa eficiente tomada en su totalidad, el *sujeto* pasa de la potencia al acto respecto a tal perfección, a tal forma substancial o accidental correspondiente, sin creación ninguna, ni transmigración de ningún accidente, ni simple desplazamiento espacial de realidades preexistentes, sino por producción en él de una entidad nueva, la cual se debe a la Causa primera, determinada por las causas segundas subordinadas que intervienen alterando al sujeto hasta educir de él la forma del compuesto nuevo, que Aquélla hace existir. Este movimiento es el término de la acción del agente inmediato tomado en su complejidad — y por este motivo también él es llamado a veces *acción,* diciéndose entonces que la acción se halla en el paciente —; es una modificación sufrida por el sujeto — y por este motivo se le puede llamar *pasión* —. El agente y el paciente, la causa y el sujeto se hallan, así, unidos en un solo y mismo movimiento, efecto del primero y forma del segundo mientras lo sufre, acción por parte del uno y pasión en el otro; lo cual

supone, consiguientemente, entre ellos esa condición previa que llamamos *contigüidad*.

109. IV. **En el contacto necesario entre el agente y el paciente.** — Siendo la actividad la expansión del ser, un sujeto no puede obrar sino donde está; la acción del agente debe hallarse en contacto con el efecto que es su término, contacto de masa o simplemente de actividad según se trate de un agente corpóreo o espiritual. En otros términos: *Non datur actio in distans,* no se produce ninguna acción a distancia, ni en el espacio ni en el tiempo.

1.° No *en el espacio,* como no haya una serie continua de intermediarios sólidos, líquidos, gaseosos o etéreos, que, obrando sucesivamente el uno sobre el otro, hagan de algún modo presente a lo lejos la causa principal cuanto a su eficacia.

Se ha objetado frecuentemente contra dicho principio el movimiento local violento de proyectiles lejos de aquel que los dispara. Aristóteles resolvía esta objeción recurriendo a un movimiento impreso al aire ambiente que se propaga arrastrando el proyectil; pero esta explicación es desmentida por la experiencia de cada día, la cual nos muestra el aire obrando en sentido contrario sobre los objetos que podemos lanzar. Según sus discípulos, Simplicio y Temistio y la mayor parte de los escolásticos, sobre todo Buridán (rector de la Sorbona en el siglo XIV), el proyectil recibe proporcionalmente a su densidad un impulso, un *ímpetu,* que le imprime según sus fuerzas el que lo dispara, cuya acción resulta, así, como prolongada en aquél. A ese ímpetu corresponde lo que en Mecánica llamamos *fuerza viva.*

Sin embargo, *ese ímpetu es limitado* y, por consiguiente, una vez agotada su energía, el movimiento violento del móvil falto ya de motor debe pararse. Evidente a los ojos del metafísico, esta verdad contradice, sin duda, la segunda parte del *principio de inercia* de Newton, a saber, que todo cuerpo, de sí, persevera en su estado de reposo o de *movimiento rectilíneo uniforme,* como no se interponga la influencia de otro cuerpo, y que, en consecuencia, un proyectil arrojado al vacío proseguiría su curso indefinidamente, de suerte que si se detiene en nuestra atmósfera, se debe tan sólo a la resistencia del aire ambiente.

Pero este principio fundamental de la Mecánica moderna no es otra cosa — según confiesan sabios tan insignes como E. Poincaré, Duhem, etc. — que un postulado, una *hipótesis representativa,* imposible de ser establecida por la experiencia o demostrada racionalmente, reduciéndose todo su valor a lo que tiene de cómodo para el cálculo. En virtud de este convencionalismo práctico, se atribuye a sola la resistencia de los cuerpos ambientes — calculada según la densidad y posición de los mismos, y también según la masa, forma y velocidad inicial del móvil — la detención del movimiento, concebido como una especie de entidad autónoma que pasa de un cuerpo a otro y respecto a la cual la materia se muestra *per se* tan indiferente como respecto a la inercia, al reposo. El metafísico no puede ver ahí más que una ficción; sabe que el movimiento local continuo no es un estado estable que exista en sí y se comu-

nique de un cuerpo a otro; sino, al contrario, el *tránsito* progresivo de un mismo sujeto del estado de potencia al de acto respecto a tal posición, y que exige una fuerza en acto — subordinada en último análisis al primer Motor inmóvil — cuya energía es agotada por la reacción íntima del cuerpo naturalmente inerte. Por esto admitirá el valor práctico del principio de inercia para el cálculo de los movimientos que constituye el terreno de la Mecánica; pero se negará a ver en él la expresión exacta de lo que sucede en la íntima realidad de las cosas.

2.° No *en el tiempo.* — Si la causa ha dejado de existir, ya no puede obrar, si no es indirectamente mediante los efectos que conservan su huella y prolongan, así, su acción, como ocurre, verbigracia, en los hechos de herencia remota. Luego, desde el momento en que la causa deja de obrar, su *efecto propio* cesa por lo mismo de producirse:

a) Si se trata de una causa *in fieri,* el *devenir,* la producción del efecto, verbigracia, de una estatua, cesa al cesar la acción de la causa. Mas cuando el *devenir* está terminado y el efecto *existe,* la causa *in fieri* puede desaparecer sin que el efecto cese de existir, puesto que depende de ella no en su existencia, sino solamente en su devenir ahora acabado. La estatua terminada sobrevive al escultor, de quien el mármol necesitaba para pasar a ser estatua, no para conservar esta forma artificial, una vez recibida, para lo cual basta su dureza natural, la cohesión de sus partes. Dígase lo mismo de una casa una vez construída: *"Esse domus consequitur formam eius; forma autem domus est compositio et ordo, quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum... Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum (caementi, lapidum et lignorum quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis), sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris."* (*S. Th.*, 1.ª, q. 104, a. 1.)

b) Si se trata de una causa *in esse,* el efecto cesa *de existir* en cuanto ella suspende su acción. Así, en un espejo la imagen virtual de un objeto desaparece a partir del momento en que éste deja de impresionar la superficie donde se refleja; nuestros pensamientos y nuestras voliciones cesan a partir del momento en que dejamos de pensar o de querer. Semejantemente, todas las criaturas en general dejarían de existir, quedarían aniquiladas, si Dios, causa suprema del el ser, suspendiese la acción que les hace existir y que llamamos *conservación* o creación continuada (Cf. Teología natural, n.° 867).

Así, pues, todo efecto depende de su causa mientras dura la razón de su dependencia, verificándose esto no sólo respecto a la causa eficiente, sino también respecto a las otras clases de causas.

110. **La causa eficiente perfecta.** — Todas las causas eficientes visibles que nos rodean son imperfectas, porque son a su vez causadas y movidas. Solamente Dios, Acto puro, inmóvil e incausado, realiza la causalidad eficiente de un modo perfecto, para lo cual una causa eficiente deb ser: 1.°, *inmediata,* que obre por su substancia, que sea ella misma su operación, no mediante facultades distintas de ella y de sus operaciones intermitentes; 2.°, *inteligente,* que posea la idea ejemplar y conozca el fin de las criaturas que produce; 3.°, *análoga,* que de un modo *eminente,* en la simplicidad de su esencia, posea la perfección de todos sus efectos, por cuanto sería contradictorio que produjese un ser de la misma naturaleza que ella, es decir, incausado, acto puro; 4.°, *total* de *la existencia* de las criaturas, por creación y conservación, no teniendo necesidad de sujeto preexistente, pero pudiendo utilizar como instrumentos parciales las actividades de los agentes naturales.

Esta concepción tomista se opone directamente a la de Spinoza, quien exige una identidad formal entre la causa y el efecto, y deduce de ahí que Dios es causa inmanente, y no transcendental, de las cosas, permaneciendo su obra en Él y Él en su obra (panteísmo).

111. **La causa en las ciencias de la naturaleza.** — Acabamos de estudiar la causa eficiente en el sentido metafísico, ontológico de la palabra: el *ser* de cuya acción depende un sujeto en su existencia o al menos en su *devenir,* en su producción; el que da la razón de ser, el porqué de su existencia. Tal es, profundizada y precisada por la especulación filosófica, la noción vulgar de causa que incluye ya como elementos la idea de una producción y la de una sucesión. Pero el vocablo "causa" ha tomado en el lenguaje científico moderno un sentido muy distinto, fuente de múltiples equívocos, que por lo mismo importa distinguir bien desde ahora.

Bajo la influencia del empirismo nominalista, ya en boga a fines de la Edad Media, hase puesto en duda cada vez más el valor del entendimiento humano. Como resultado de esto, hanse restringido a la experiencia sensible los conocimientos ciertos del hombre, y la *ciencia* — conocimiento cierto de lo universal — queda limitada al único objeto de determinar las leyes constantes de la constitución de los seres corpóreos o de la aparición de los fenómenos sensibles. Hállanse así excluídos de su esfera, por de pronto — en el supuesto de que se produzcan algunos —, los actos libres y los milagros, que aquélla desconoce — por cuanto, siendo esencialmente independientes de toda ley fija, no pueden ser previstos ni reproducidos a voluntad —; y además las realidades puramente inteligibles que responden a los diferentes porqués que

la razón se formula en torno al objeto o hecho sensible en cuestión: naturaleza, fin, causa. La causalidad — ya que de ella tratamos aquí — sigue insertándose, sin duda, en el vocabulario científico; pero cuidadosamente vaciada de toda noción de producción y de dependencia en el devenir o en el ser, noción de un nexo imperceptible por los sentidos; limitándosela a expresar una sucesión constante observada por éstos. De ahí provienen los dos significados que se dan hoy día a la palabra *causa*.

1.° La causa se ha definido, primeramente, como el antecedente constante de un fenómeno dado; como el antecedente o grupo de antecedentes necesario y suficiente para la aparición de tal fenómeno. Ese antecedente sensible suele ser muy distinto de la causa eficiente propiamente dicha; ora es una causa material: verbigracia, la vibración de un cuerpo sonoro es la causa del sonido; ora una simple condición *sine qua non:* verbigracia, el vacío es la causa de la ascensión del agua en un cuerpo de bomba; ora la acción de la causa eficiente real: verbigracia, el movimiento engendra energía calórica. Así entendida, la idea de causa presenta el serio inconveniente, en materia científica, de ser vaga, imprecisa; además — como ha observado Rabier — es contradictoria: "Numerosos filósofos definen la causa: la condición necesaria y suficiente de un fenómeno; pero excluyen del concepto de causa toda idea de acción, de determinación, de eficacia. Jáctanse con esto de no incluir en dicha idea nada que no sea claro, determinado, preciso; en realidad, se introduce, por el contrario, en ella una pura y simple contradicción. En efecto, si analizamos dicha idea, la causa es la que lo hace todo (condición necesaria y suficiente) y, sin embargo, nada hace (sin eficacia); es algo absolutamente necesario y, sin embargo, inútil. Semejante idea se destruye por sí misma y nunca ha podido ser efectivamente pensada." (Lógica, pág. 13.)

2.° Para evadir los golpes de esta crítica, se ha querido dar a la palabra "causa" un sentido más filosófico y más preciso, sin mengua de la fidelidad al antiintelectualismo empirista; y, haciendo caso omiso del antecedente sensible, se la ha identificado con la misma relación constante de sucesión. La causa, dicen, es la ley experimental que regula una clase entera de fenómenos semejantes y da la explicación de los mismos: verbigracia, la causa de la caída de los cuerpos es la ley de la gravedad. Permitiendo prever los fenómenos, reproducirlos y proveer a ellos hasta cierto punto, esas leyes constituyen la "regla de acción bien lograda", que es hoy día la ciencia en opinión de numerosos sabios. Por lo demás, tales leyes son unas construcciones ideales, susceptibles de aproximación más precisa, que representan esquemáticamente lo que debe ocurrir en el caso en que tales condiciones se realicen a la vez, y que los progresos del espíritu humano reducirán poco a poco a unas fórmulas más generales, de las que ellas no serán sino aplicaciones particulares.

Pero semejante abuso de palabras es inadmisible. La ley científica, cuando es verdadera, puede muy bien ser llamada causa en el orden lógico *(causa in dicendo)*, en el sentido de ser ella una razón que nos permite afirmar de antemano la aparición normal de un fenómeno determinado; pero de ningún modo es causa del mismo en la realidad, en el orden ontológico *(causa in essendo)*. La abstracción de nuestro espíritu que la piensa, no tiene ninguna influencia real en la producción de fenómenos que ya se han producido, se producen y se producirán todavía, independientemente de ella, y de los cuales sólo dan

ontológicamente razón las actividades de las causas eficientes puestas en juego; no es más que la expresión aproximativa abstracta de lo que ocurre en la realidad concreta.

Presentar, pues, como causa de un hecho la ley que el espíritu infiere de éste es un caso bien típico de la explicación verbal — que, según parece, consiste en explicar las realidades por medio de palabras —, y es chocante hallar semejante concepción en la pluma de quienes no se cansan de ridiculizar las pretensas explicaciones verbales de los escolásticos, la virtud soporífera del opio, etc. Los doctores de la Edad Media tuvieron al menos el mérito de salvaguardar siempre la ley fundamental del ser causado, que es el principio de causalidad, y de explicar los efectos reales no por medio de leyes o palabras, sino de causas reales. Conocíanlas imperfectamente, sin duda; pero no parece que después de ellos se hayan hecho muy grandes progresos en el estudio del porqué de las actividades específicas de los cuerpos. Cuando se quiere explicar el sueño causado por el opio, se habla en nuestros días de su poder anestésico, que ofrece un singular parecido con la virtud dormitiva de otro tiempo. Sin duda, es fuerza reconocerlo, atentos principalmente a investigar el porqué de las cosas, los escolásticos — a pesar de haber figurado entre ellos (cosa harto olvidada) curiosísimos investigadores, alquimistas, etc., en el terreno de las ciencias de la naturaleza — con frecuencia descuidaron el estudio del cómo, la determinación de las variaciones cuantitativas y cualitativas de los fenómenos que en nuestros días ha permitido tantos progresos en la utilización de las fuerzas naturales; pero cuando menos comprendieron que no radicaba ahí la única esfera ni tampoco el principal objeto del conocimiento científico humano.

Como se ve, las causas eficientes en que se ocupa la Metafísica son de un orden distinto al de las causas de que hablan las ciencias de la naturaleza. Éstas estudian el *cómo* de los hechos; aquéllas, sus diferentes *porqués;* las ciencias experimentales no hacen otra cosa que determinar lo más exactamente posible, en forma de leyes empíricas, el *modo de actividad* de las causas eficientes que la Metafísica estudia en sí mismas, remontándose a la Causa primera de la cual dependen todas ellas en su existencia, en sus actividades y en su acción del momento. En otros términos, limítanse de ordinario a descubrir — a falta de las causas ontológicas, que son las causas verdaderas — las condiciones empíricas, de que depende la aparición de los fenómenos. Pero no se puede menos de lamentar la confusión de ideas que resulta de emplear constantemente en las ciencias de la naturaleza el vocabulario de la Metafísica, vacío de su verdadero sentido y dotado de significados nuevos e imprecisos.

Artículo III

La causa final

112. **Noción.** — En el sentido obvio de la palabra, *fin* es aquello con lo cual alguna cosa, ser o acción, finaliza. Como, por otra parte,

se cesa de obrar cuando se ha obtenido o realizado lo que se quería, el fin expresó en seguida el término de la intención voluntaria, que puede ser triple:

1.º *el objeto* querido, que se procura adquirir o realizar con la propia acción: *Finis cuius gratia (agitur)* o *finis qui (intenditur)*;

2.º *el sujeto* para quien se quiere tal objeto, tal bien: *Finis cui;*

3.º *la posesión* misma de tal bien: *Finis quo*.

Así, por ejemplo, el borracho quiere un bien que es para él la bebida *(finis cuius gratia)*, y lo quiere para sí *(finis cui)*, a fin de gozar de ella bebiéndola *(finis quo)*.

La *causa final* es el fin *cuius gratia* — τὸ οὗ ἕνεκα, decía Aristóteles — por amor al cual la causa eficiente se apresta a ejercitar su actividad a fin de realizarlo, si no existe todavía *(finis efficiendus)*, o de adquirirlo, si ya existe *(finis acquirendus)*. Puede, pues, definirse: *Aquello por lo cual uno hace una cosa; Id cuius gratia aliquid fit.*

113. **División.** — Distínguense principalmente los fines:

- *de la obra (operis)* — lo que la actividad de la causa eficiente tiende a realizar por su misma naturaleza.
- *del que obra (operantis)* — la intención que mueve a la causa eficiente inteligente a ejecutar tal acción.

Así, la limosna, que de sí tiene como fin aliviar al pobre, puede ser hecha para dar gloria a Dios o para granjearse el aprecio de los hombres.

- *último* — buscado por sí mismo en una serie de actos (fin *relativamente* último) o en el conjunto total de ellos (fin *absolutamente* último).
- *próximo* — buscado también por sí mismo — de lo contrario no sería sino un medio de ningún modo querido en sí mismo —, pero subordinado a otro.

Así, para un enfermo, un remedio repugnante, de ningún modo querido por sí mismo, es un medio; una poción apetecida ya por su sabor agradable es un fin próximo; la salud es un fin relativamente último; la felicidad es el fin absolutamente último, por el cual — en último análisis — quiere aquél todos los demás como otros tantos medios capaces, a su parecer, de procurárselo. Como se ve, ...jo del fin último absoluto puede haber toda una serie compleja ...nes subordinados en la que cada uno es la razón de ser, al menos ...l, del atractivo que en el sujeto agente ejercen los fines inferiores. ...r ejemplo: si no quisiésemos ser felices, no buscaríamos

la salud que consideramos necesaria para serlo, ni, en consecuencia, los remedios que deben procurárnosla.

114. **Su causalidad.** — Si las causas material y formal ejercen su causalidad mediante la mutua comunicación de su entidad, y la causa eficiente mediante su acción; la causa final, a su vez, es causa por razón del *atractivo* que ejerce sobre la causa eficiente intelectiva. Presentada por el entendimiento a la voluntad como un bien, como algo que le conviene — es esto una condición indispensable: *Nil volitum nisi praecognitum* —, le comunica el deseo de sí, la atrae, la mueve a obrar, a hacerse causa eficiente, para conseguir o realizar el bien que hay en ella. Así, el fin querido, la causa final, es la primera de las causas, por cuanto bajo su influencia la causa eficiente se pone a obrar, a dar a la causa material tal causa formal. Cuanto al *fin-efecto,* que no es causa final, llega en último lugar, y no siempre corresponde al fin perseguido, a causa de algún defecto de disposición en el sujeto o de actividad en una u otra de las causas eficientes subordinadas parciales que han intervenido. "*Finis est causa causarum.*" — "*Finis primum in intentione, ultimum in executione.*"

115. **Existencia de la finalidad.** — Las causas finales han sido vivamente impugnadas por los filósofos modernos, así empiristas como racionalistas. Unos las han desterrado por completo de la naturaleza y de la ciencia; otros han negado más o menos la verdad universal del principio según el cual todo agente obra por un fin, ora para limitarlo — a menudo con hartas restricciones — al mundo viviente, ora para considerarlo como una ley enteramente subjetiva de nuestro espíritu en sus investigaciones, sin ningún fundamento en la realidad.

Vamos a establecer sucesivamente: 1.º, que la experiencia nos revela causas finales; 2.º, que la razón nos muestra la influencia necesaria y universal de las mismas sobre toda causa eficiente, a reserva de precisar luego en qué consiste esa intervención, con frecuencia tan mal entendida.

I. La *experiencia interna* de la conciencia nos manifiesta en todos *nuestros actos deliberados* una *finalidad subjetiva de intención* de la que dependen esencialmente. Escribimos *para* contestar a una carta, leemos *para* solazarnos, reflexionamos *para* tomar una decisión prudente, etc. Que los materialistas, cuyas afirmaciones discu-

tiremos más ampliamente en Psicología, vean en ese testimonio una ilusión, que, después de todo, faltaría explicar; que consideren los más deliberados, en apariencia, de nuestros actos como un ciego y fortuito resultado del juego de las vibraciones nerviosas y de las fuerzas físicoquímicas de nuestro organismo, poco importa, en verdad, ante la evidencia clarísima, común a todos los espíritus — más convincente que cualquier teoría, y base de toda responsabilidad moral y social —, sobre la cual descansa nuestra certeza.

II. La *experiencia externa* de nuestros sentidos externos interpretada por nuestro entendimiento descubre, asimismo, en derredor nuestro una *finalidad objetiva de adaptación* de medios a un fin, no sólo en los actos de nuestros semejantes, sino también en las obras artificiales, como las casas, las esculturas, los libros, las máquinas, etc., en la organización tan compleja de los seres vivientes, en los instintos de los animales, etc., y hasta cierto punto en las mutuas relaciones de seres distintos, verbigracia, entre los reinos mineral, vegetal y animal, entre el sol, el aire y los organismos vivientes, etcétera. Esta finalidad es lo único que hace inteligible y comprensible la constitución de dichos seres.

Pero esto — objetan los *positivistas* — es dar una interpretación antropomórfica de las cosas de la naturaleza. Porque vosotros, hombres, establecéis en vuestros actos un orden de medio a fin cuando apetecéis algo, consideráis todo orden real como expresión de la prosecución inteligente de un fin; y esto es razonar de una manera abusiva, rebasando por modo singular los datos de la experiencia, la cual no nos dice, por ejemplo, que el ave tiene alas *para* volar, sino tan sólo que vuela *porque* tiene alas. El principio de finalidad, de ningún modo fundado en la experiencia, debe ser, pues, substituído por el *principio de las condiciones de existencia:* "Sólo se realiza aquello que han hecho posible unas condiciones preexistentes."

¿Qué vamos a responder a esto, sino que este segundo principio, desde luego estéril y falto de interés, lejos de destruir el anterior, más bien lo confirma? Porque, después de todo, si el pájaro vuela porque tiene alas, débese a que las alas se hicieron para volar; a que son órganos adaptados a ese fin, que es la razón de ser, el término natural de la constitución determinada de las mismas. Afirmar esto no es, en manera alguna, interpretar, es tomar nota de la realidad. Por otra parte, el argumento de razón nos hará comprender mejor la verdad.

III. La *razón* ve claramente que la influencia de una causa final

se ejerce no sólo sobre ciertos seres donde la experiencia la descubre fácilmente, sino en general sobre toda causa eficiente. En efecto, toda causalidad eficiente concreta consiste — como hemos visto — en la acción determinada de un agente que produce un movimiento determinado en un sujeto. Es así que un movimiento, una acción, sólo es *determinada* en cuanto tiende, consciente o inconscientemente, a un término; en cuanto termina de sí en un efecto al cual propende naturalmente, término sin el cual no habría razón de que ella fuese tal acción con preferencia a tal otra y que, por lo tanto, influye en lo que ella es. Luego, toda causa eficiente, todo agente obra por un fin: *Omne agens agit propter finem.*

Mas — *se objeta* —, introducir causas finales en el curso de la naturaleza equivale a *destruir el determinismo,* que es la condición esencial del orden natural y lo único que permite a la ciencia formular leyes universales; equivale a considerar — a imitación de los pueblos niños (?) — las fuerzas de la naturaleza como otras tantas fuerzas inteligentes, libres y apasionadas, o a convertir todo cuanto sucede en obra de los caprichos siempre variables de una divinidad o de unos espíritus superiores. Cuando, por ejemplo, cae una teja sobre la cabeza de un viandante, no se puede afirmar que la Providencia ha intervenido *para* que cayera, si no se la substrae a las leyes mecánicas y físicas, según las cuales, realizadas determinadas condiciones, debía caer.

Esta objeción, decisiva en opinión de los adversarios, descansa en un concepto pueril de la causa final, imaginada como una especie de intrusión continua de la voluntad divina en el curso de las cosas, independientemente de las actividades, propiedades y funciones naturales de las mismas. Para resolverla basta mostrar cómo se ejerce la influencia de la causa final sobre los distintos agentes y hacer constar que se puede hacer sentir tanto por una adaptación a tal fin como por una intención directa.

116. **Su realización.** — Todo agente obra por un fin; pero esta influencia causal del fin puede ejercerse sobre la actividad del agente de una *manera directa* o *indirecta,* según la naturaleza del mismo. El fin sólo es causa — como hemos visto — en cuanto, conocido como un bien y querido como tal por un ser inteligente, le mueve a obrar con vistas a conseguir o realizar este bien que para él representa. Semejante *finalidad de intención* no puede hallarse, pues, sino en los seres inteligentes, que son los únicos capaces de obrar for-

mal y electivamente *con vistas* a un fin cuya atrayente influencia sobre ellos es, por tanto, *directa.* Pero no puede ser más que *indirecta* sobre los otros agentes, susceptibles tan sólo de una *finalidad de adaptación,* ya que obran *por* un fin que no eligen — conózcanlo materialmente, como los animales, o ignórenlo del todo, como las plantas y los seres inanimados —, sino que les es impuesto por la constitución misma de su naturaleza. En efecto, dotados naturalmente de ciertas propiedades físicas y químicas, de facultades psicológicas e instintos determinados, si son vivientes, o dispuestos hábilmente en un todo artificial, si se trata, verbigracia, de máquinas, obran por un fin en cuanto tienen una tendencia natural a ejecutar fatalmente las acciones que realizan *aquello para lo cual fueron hechos.* Ese fin ejerce, pues, su influencia sobre la causalidad eficiente de dichos seres solamente de una manera indirecta. Conocido y querido por un ser inteligente, increado o creado, movióle a constituir la naturaleza de tales seres o a disponerlos en un todo artificial, verbigracia, un reloj, de suerte que la actividad de los mismos realizase necesariamente tal fin determinado; salvo el caso de un milagro, puesto que las leyes contingentes de la naturaleza están sujetas a excepciones por un motivo superior, como la revelación de una religión positiva. Así, sin obrar electivamente con vistas a un fin, dichas criaturas no dejan de ejecutar por esto una dirección final inscrita en la constitución natural o artificial de su ser.

Es, pues, evidente que las causas finales, debidamente entendidas, nada añaden en los seres ininteligentes a su actividad eficiente, ni alteran en nada su determinismo; por el contrario, no hacen más que expresar su término natural, que, principalmente en los vivientes, permite comprender mejor las distintas partes de su constitución; por ejemplo, la visión respecto al ojo.

Quedan así también resueltas las *demás objeciones* corrientes, a saber, que el fin no puede causar, puesto que aun no existe — "¿es posible, escribe, por ejemplo, Hamelin, que el porvenir, que como tal parece desprovisto de realidad, pase a ser real y capaz de obrar?" — y que, en todo caso, no podría obrar sobre causas ininteligentes. Esto es confundir con el fin-resultado la causa final y olvidar que ésta, conocida y querida con anterioridad al acto que determina, deja sentir igualmente su influencia sobre los agentes ininteligentes de una manera indirecta, como hemos explicado.

El principio de finalidad es un primer principio que aparece evidente por sí mismo con sólo analizar el hecho de la causalidad eficiente. Es, pues, un error el considerarlo — según hacen Janet y muchos espiritualistas modernos — como una tesis teológica, como un simple corolario de la existencia de Dios. Sin duda, una vez probado, verbigracia, con el argumento del primer motor que el mundo es obra de un Motor inmóvil, omniperfecto y, por lo tanto, inteligente, puede concluirse que todo ser creado tiene su fin, su razón de ser en el plan divino; pero no estriba ahí el principal argumento para establecer la existencia necesaria de causas finales; por el contrario, Santo Tomás se apoya en las finalidades observadas en el mundo corpóreo ininteligente para concluir la existencia de una suprema causa inteligente, la única que ha podido realizar en las criaturas la maravillosa adaptación inconsciente de medios a fin inscrita en su naturaleza. Véase, por ejemplo, este pasaje en el cual aparece bien claramente expresada la verdadera noción de la finalidad: "*Necessitas naturalis inhaerens rebus quae determinantur ad unum est impressio quaedam Dei dirigentis in finem, sicut necessitas qua sagitta agitur ut ad certum signum tendat est impressio sagittantis, non sagittae. Sed in hoc differt, quia id quod creaturae a Deo recipiunt est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur, praeter earum naturam, ad violentiam pertinet; unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem, ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae Providentiae gubernationem.*" (*S. Th.*, 1.ª, q. 103, a. 1, ad 3.)

117. **El principio de finalidad en las ciencias.** — "La investigación de las causas finales es estéril y, como una virgen consagrada a Dios, no engendra nada." Esta pretenciosa fórmula de F. Bacon fué adoptada por numerosos filósofos y sabios, principalmente en el siglo XIX bajo el influjo del positivismo. No es menos cierto, sin embargo, que la finalidad desempeña una función primordial no sólo en Metafísica, indagación de las causas supremas de los seres, sino también en varias ciencias particulares, verbigracia, en las ciencias morales e históricas, donde las intenciones ocupan un puesto importantísimo, y en las ciencias psicológicas y biológicas, cuyo vocabulario es tan netamente finalista y donde la finalidad de adaptación es lo único que hace inteligibles los seres vivientes, su constitución y sus órganos, verbigracia, el ojo, el oído, el aparato digestivo, el circulatorio, etc.

De ahí que algunos se avengan a reconocer útil, al menos en esas últimas ciencias, la investigación de la finalidad, aunque restringida a la finalidad interna. En efecto, se distingue generalmente hoy día, siguiendo a Kant, una *finalidad interna* y una *finalidad externa:* la primera es una finalidad de organización, y consiste en que, en un mismo individuo, las distintas partes estén adaptadas al todo; la segunda es una finalidad de destinación, y consiste en que un ser

esté destinado a otro. Pero esta célebre distinción no aparece *fundada, en modo alguno*, por poco que se reflexione sobre ella, ya que en toda acción, ora de un ser sobre otro en el conjunto del universo, ora de un órgano sobre otro en el seno de un mismo organismo, la finalidad interna del uno se confunde de hecho con la finalidad externa del otro que se manifiesta examinando su función. Así lo notaba con gran acierto Santo Tomás: "*Idem est finis agentis et patientis, in quantum huiusmodi* (en cuanto tales), *sed aliter et aliter; unum enim et idem est quod agens intendit imprimere et quod patiens intendit recipere.*" (*S. Th.*, 1.ª, q. 44, a. 4.) Así, el animal herbívoro tiene por fin interno la conservación de su vida mediante la nutrición, que es, por lo tanto, el fin externo de las plantas nutritivas que come; semejantemente, todo cuerpo vivo tiene por fin interno su bienestar general, que es también el fin externo de cada uno de los distintos órganos que se lo procuran, cada cual a su manera.

Lo que ha atraído el descrédito sobre la investigación de las llamadas finalidades externas es el haber querido ver en ellas un ejercicio de *fantástica adivinación de las intenciones de la naturaleza* que conducía fatalmente a las exageradas *finalidades antropocéntricas* de Fénelon y de Bernardino de Saint-Pierre en sus *Armonías de la naturaleza* (cuyos excesos sólo son imputables, según parece, a su albacea testamentario Amado Martin); verbigracia, que el hombre tiene la nariz para llevar lentes, que los árboles tienen hojas para resguardarnos del sol en verano, que las mareas sobrevienen para facilitar a los bajeles la entrada en los puertos, etc. — Pero en este reparo hay un recelo excesivo; en efecto, el indagar la finalidad externa de los órganos que integran un cuerpo viviente o de los distintos seres que pueblan el mundo, es, simplemente, tratar de determinar su función, y no a ciegas, sino tras un concienzudo estudio de su constitución y de sus propiedades, las cuales revelan aquello a que están destinados. Cuanto a las finalidades antropocéntricas, que son cosa muy distinta, si es pueril exagerarlas y querer adivinar e interpretar doquiera las intenciones de la Providencia con respecto al hombre, no lo es menos excluirlas completamente, desde el momento que el hombre es el ser más perfecto, el "rey" de la creación visible, la cual debe, en consecuencia, serle útil, de una manera u otra, en orden a su vida física, intelectual y moral.

Más todavía que las ciencias naturales, la Filosofía debe guar-

darse de proscribir las consideraciones finalistas. Siendo ella el estudio del universo por sus causas supremas, no puede olvidar que la causa final es la causa de las causas y que, por lo tanto, determinándola lo más posible respecto a cada uno de los grupos de seres y esforzándose por leer, de este modo, en las obras creadas la idea directriz del Criador, es como llegará a hacer inteligible el mundo.

118. **Conclusión.** — Todas las causas tienen, pues, asignado el oficio — distinto para cada una — que deben desempeñar en la producción o existencia de un efecto. Ejercen, por lo tanto, la una sobre la otra un influjo recíproco: "*Causae sunt sibi ad invicem causae.*" Este aforismo se aplica, no a las causas de un mismo género — así, dos sujetos no pueden ser recíprocamente causa eficiente el uno del otro desde un mismo punto de vista —, sino a las causas correlativas de género distinto: material y formal; eficiente y final. La causa material suministra a la forma el único sujeto donde ésta puede existir; la forma le da, en retorno, su actuación, que le permite existir como tal; el fin *(in intentione)* mueve la causa eficiente, la cual realiza a su vez el fin *(in executione)*.

CAPÍTULO IV

EL SER EN SÍ MISMO

Después de haber estudiado la composición y división de los seres que nos rodean, así como las diferentes causas que contribuyen, cada una a su manera, a hacer que sean lo que son, resulta más fácil comprender qué es el ser en general, ahondar en la noción del mismo y determinar sus propiedades y leyes esenciales.

ARTÍCULO I

La noción de ser

119. **Definición.** — Todos los seres, existentes o posibles, tienen de común el ser una cosa a la cual compete existir de algún modo: "*Id cui competit esse*" — "*Id cuius actus est esse*". Estas definiciones descriptivas son las únicas que pueden darse de la noción de ser, que es la más simple de todas y que, por lo tanto, no contiene género ni diferencia específica.

120. **Propiedades.** — La noción de ser posee varias propiedades. Es:

1.° *Transcendental.* — El ser, tal como lo acabamos de definir, se atribuye propiamente, como predicado esencial, a todos los seres, sea cual fuere el predicamento a que pertenecen. La substancia es esencialmente "*aliquid cui competit esse*"; lo mismo la cualidad, la cantidad, etc. Por esto la noción de ser se llama *transcendental,* que es como decir que rebasa y domina *(transcendit)* todos los géneros supremos, todos los predicamentos, aplicándose a todos porque todos, en cuanto son, no son otra cosa que ser.

2.° *Confusamente múltiple.* — Por el hecho de aplicarse a todos los predicamentos, de realizarse en todos los seres, sea el que fuere su modo de existir, la noción de ser no expresa de una manera precisa ninguno de los modos de existir enumerados en el cuadro siguiente, no en el sentido de que excluya ninguno, sino en el de que los contiene actualmente todos.

Ser = la cosa a la cual compete existir.
- actualmente (ser real)
  - por sí mismo *(a se)* — *Dios.*
  - por otro *(ab alio)* (criatura)
    - en sí . . . *substancia*
    - en un sujeto (accidentes)
      - *relación*
      - *cualidad*
      - *cantidad*
      - *etc.*
- posiblemente — *Ser posible.*
- solo en nuestro espíritu — *Ser o ente de razón.*

Cuando, pues, digo de una cosa que es un ser, no afirmo en manera alguna de qué modo existe, sino tan sólo que es "*aliquid cui competit esse*". Así, la noción de ser es *confusamente múltiple,* comprendiendo de una manera actual los múltiples modos de existir, sin expresar ni excluir ninguno en particular.

Infiérese de ahí lo que contiene de sofístico el argumento con que el filósofo alemán Hegel (1770-1831) pretende destruir el principio de identidad y probar que el ser es esencialmente contradictorio; argumento que puede expresarse con este silogismo: La pura indeterminación es puro no-ser; es así que el puro ser es pura indeterminación; luego el puro ser es puro no-ser. El sofisma se encierra en el término medio: "pura indeterminación", que puede significar dos cosas muy distintas: 1.°, lo que contiene actualmente de un modo confuso, sin expresar ni excluir ninguna en particular, todas las determinaciones del ser que acabamos de indicar, y en este sentido la mayor es falsa y la menor verdadera; 2.°, lo que excluye todas esas determinaciones, de suerte que no exista de ningún modo, y en este caso, por el contrario, la mayor es verdadera y la menor falsa.

3.° *No genérica.* — Por el hecho de ser transcendental, de expresar todo lo que es y, en consecuencia, lo que los distintos seres tienen de común, así como lo que los diferencia entre sí, la noción de ser

no es un género que en cada ser concreto pase a ser determinado por una diferencia específica extrínseca al género (como lo es, verbigracia, la racionalidad respecto a la animalidad, a la cual determina en el hombre); fuera del ser sólo existe la nada, que no puede constituir ninguna diferencia real. Las diferencias de los seres vienen del mismo ser y consisten en los distintos modos de existir, que son unos conceptos más precisos, más claros de esa única realidad que es el ser. No puede, pues, añadirse cosa alguna a la noción de ser más que expresando de un modo más preciso la misma y única realidad que ya ella significa confusamente.

4.° *Análoga.* — De todo lo que antecede resulta que el ser, no realizándose en todos los seres de un mismo modo preciso, es una noción análoga. Importa insistir sobre la analogía del ser, que es una verdad capital en Metafísica.

121. **La analogía del ser.** — Un término aplicado a varios sujetos puede ser:

1.° *Unívoco.* — Cuando se aplica à cada uno de ellos en un sentido absolutamente semejante. Tales son los términos específicos y genéricos; verbigracia, la palabra "animal", sea cual fuere el sujeto a quien se aplica, significa siempre "dotado de vida sensitiva", proviniendo las diferencias únicamente de la diferencia específica que caracteriza al gato, al perro, etc.

2.° *Equívoco.* — Cuando se aplica a cada uno de ellos en un sentido totalmente distinto; p. ej.: Cáncer (signo del Zodíaco y tumor maligno); timbre, grillo, y en general los homónimos homógrafos.

3.° *Análogo.* (Equívoco *secundum quid* o *a consilio.*) — Cuando se aplica a cada uno de ellos en un sentido diferente, aunque semejante, desde algún punto de vista, según cierta proporción (κατ' ἀναλογίαν).

Distínguese:

a) La analogía de *atribución.* — Es análogo de esta clase el término atribuído a varios sujetos a causa de sus diversas relaciones con otro llamado primer analogado, al cual dicho término conviene intrínsecamente. Por ejemplo, el término "sano", aplicado al alimento, al clima, al color del rostro, por sus respectivas relaciones de causa y de signo respecto a la salud intrínseca del animal.

b) La analogía de *proporcionalidad.* — Es análogo de este modo el término atribuído a varios sujetos por realizarse en cada uno de ellos — bien que de una manera diferente — una relación semejante,

de suerte que constituyan entre sí una proporción. — Es *metafórica* si expresa un símbolo: verbigracia, la palabra "pie" dicha de la base de un monte; *propia* si expresa una realidad: verbigracia, la palabra "visión" aplicada a la percepción intelectiva como a la percepción sensible de la vista:

$$\frac{\text{acto de percibir un objeto coloreado}}{\text{vista}} = \frac{\text{acto de percibir un ser}}{\text{entendimiento}} = \text{visión}$$

Si una de las relaciones depende intrínsecamente de otra, si no puede afirmarse sino como dependiente de ella, hay analogía no sólo de proporcionalidad, mas también de atribución.

El cuadro siguiente servirá para retener mejor las diferencias entre estos diversos términos:

Univocis	nomen est idem	ratio significata est eadem
Aequivocis	—	— omnino diversa
Analogis	—	— { simpliciter diversa secundum quid eadem

122. **Analogía de la noción de ser.** — Vamos a establecer sucesivamente que la noción de ser es análoga con analogía así de proporcionalidad como de atribución.

I. *Con analogía de proporcionalidad.* — En los diversos seres aparece efectivamente realizada, aunque de modos distintos, una relación semejante con la existencia: Dios es a su existencia *per se,* lo que la substancia es a la existencia "en sí" y los accidentes a su existencia "en un sujeto". A todos les compete existir — tal es la relación semejante —, pero de un modo intrínsecamente vario; todo el ser de Dios consiste en existir *per se* (aseidad); todo el ser de la substancia creada consiste en existir en sí, dependientemente de Dios; todo el ser de cada accidente consiste en existir como cualidad, cantidad, etc., en un sujeto; y estas diferencias no se añaden al ser de cada uno de ellos, sino que sólo son las realizaciones concretas de la relación con la existencia que los hace seres.

Puede representarse esta verdad bajo una forma matemática:

$$\frac{\text{Dios}}{\text{existencia } \textit{per se}} = \frac{\text{la substancia creada}}{\text{existencia en sí}} = \frac{\text{el accidente}}{\text{existencia en un sujeto}} = \text{el ser}$$

Así se ve más claramente que el ser no es un género que venga a determinarse por diferencias a él extrínsecas.

II. *Con analogía de atribución.* — Ésta se realiza entre *Dios y*

los seres creados, de una parte, y entre *la substancia y los accidentes,* de otra. En efecto, no se puede atribuir el ser a las criaturas, seres participados, sino en cuanto dependientes del ser del Creador, ni a los accidentes, sino en cuanto dependen de la substancia, la única en quien les compete existir. Sin duda, el ser se halla intrínsecamente en las criaturas y en los accidentes — siendo esto el fundamento de su analogía de proporcionalidad con Dios y con la substancia —; pero esto no impide en modo alguno que haya aquí analogía de atribución, para lo cual basta que una cosa no pueda recibir tal atributo sino en relación con un primer analogado y dependientemente de él, siendo éste el caso de las criaturas respecto a Dios y de los accidentes respecto a la substancia.

Puede concluirse de ahí que el ser no es:

1.º *Ni una noción unívoca,* puesto que contiene actualmente todas las diferencias reales que distinguen a los seres unos de otros y expresa algo que se realiza de modos esencialmente varios en cada uno de ellos, según que el ser esté limitado (en las criaturas) o no lo esté (en Dios) por la potencia. Así, Dios, Acto puro, existente por su esencia, no es un ser por la misma razón que lo son las criaturas compuestas de potencia y acto; y, consiguientemente, el mundo no es una emanación del ser divino ni de naturaleza igual a la de Dios, como sostiene el *panteísmo.*

Este error es el fundamento de la famosa objeción de Parménides contra la pluralidad de los seres, como ya hemos notado (Cf. n.º 61, 2.º). Supónese en ella, sin razón, que el ser es una realidad plenamente una, sin diferencia íntima que, siendo ella misma también ser, pueda distinguir los seres entre sí.

2.º *Ni un término equívoco,* porque todo ser tiene de común con los demás seres su relación con la existencia, el hecho de ser "*aliquid cui competit esse*". Queda, pues, descartado el *agnosticismo,* esa teoría tan en boga que relega a Dios a lo Incognoscible (ἀ-γνωστὸν) y sostiene que nosotros no podemos saber nada de Él, so pretexto de que su ser es totalmente distinto del nuestro. En Dios, como en todo ser, se verifican las propiedades y las leyes generales del ser, sin imperfección alguna, desde luego; y es, por lo tanto, una inexactitud — aun dejando aparte toda Revelación divina — el representar al hombre, como quiere Mauricio Barrès, a manera de un "animal, religioso en el fondo, inquieto por su destino, que con espanto se ve cercado y azotado por las olas de un océano misterioso, sin nave ni vela con que surcarlo".

Estos graves errores ayudan a comprender la importancia de la doctrina sobre la analogía del ser.

Esta analogía se extiende a las propiedades transcendentales del ser, de las que vamos a hablar, así como a las perfecciones absolutamente simples que se definen por una relación con el ser conocido (entendimiento) o deseado (voluntad), y a las perfecciones que de ellas dimanan, verbigracia, sabiduría, providencia, amor, justicia, etc. Tales perfecciones al igual del ser, se realizan formalmente en Dios, pero de una manera eminente, más perfecta que en nosotros, puesto que en Él se incluyen unas a otras en una identidad perfecta con la esencia divina.

Artículo II

Las propiedades del ser

123. **Noción.** — Llámanse propiedades del ser ciertas nociones que fluyen inmediatamente de la noción de ser, que sólo expresan el ser considerado desde un punto de vista particular, no distinguiéndose de él realmente.

Siendo inseparables de la noción de ser, son transcendentales como ella. Los escolásticos cuentan cinco: *res* — *aliquid* — *unum* — *verum* — *bonum*. Nosotros sólo estudiaremos las tres últimas, únicas que se distinguen en su concepto del ser. En efecto:

Todo ser considerado	en sí mismo	es uno
	respecto al entendimiento ...	es verdadero
	respecto a la voluntad	es bueno

124. **La unidad.** — La unidad transcendental consiste en la *negación de toda división;* es uno lo que es indiviso. Desde este punto de vista *todo ser es uno (ens et unum convertuntur)*. En efecto: 1.°, si es *simple*, es indivisible; luego *a fortiori* indiviso, luego uno; 2.°, si es *compuesto*, deja de ser este ser compuesto si se le divide en varias partes; luego, en cuanto forma tal compuesto, es uno.

Así como la unidad transcendental consiste únicamente en la indivisión del ser, así también la pluralidad transcendental es solamente una pluralidad de seres, cada uno de los cuales es indiviso en sí y dividido de los demás, no, en modo alguno, un total (= número predicamental que se define: *Multitudo mensurata per unum*), cada una de cuyas unidades represente una fracción

igual del todo. Semejante total supone, en efecto, una unidad predicamental que sea medida común, y, por consiguiente, la presencia de la cantidad, la única cosa susceptible de tal medida. Así, por ejemplo, en cien metros de tela, cada metro (= unidad predicamental) equivale a una centésima del todo; en cambio, dos ángeles, o bien Dios y un hombre, que son dos seres, dos unidades transcendentales, no constituyen un total cada una de cuyas unidades represente la mitad en perfección de ser. La pluralidad transcendental expresada con las palabras "dos seres" significa tan sólo que hay dos veces un ser indiviso en sí y dividido de todo otro, sin expresar ninguna igualdad de perfección (Cf. n.º 92, II).

La unidad de un ser se funda en su *identidad;* un ser sólo es uno en cuanto es aquello que le constituye propiamente. — A la identidad se opone la *distinción,* que puede ser:

- *real* — independiente de la operación del entendimiento.
- *de razón* — hecha por el entendimiento en un objeto realmente uno.
  - *sin fundamento en la realidad* (rationis ratiocinantis). obra exclusiva del entendimiento, que compara lo mismo con lo mismo, por ejemplo, lo definido con la definición.
  - *con fundamento en la realidad* (rationis ratiocinatae).
    - *mayor* — entre dos conceptos que pueden ser pensados el uno sin el otro, a pesar de estar realizados en un mismo objeto; verbigracia, la animalidad y la racionalidad.
    - *menor* — entre dos conceptos, uno de los cuales incluye implícitamente al otro; verbigracia, entre el ser y el uno, el Acto puro y sus perfecciones.

Redúcense igualmente a la unidad algunas otras nociones: verbigracia, de diversidad, de diferencia (que supone un elemento genérico común), de semejanza (en cualidad), de igualdad (en cantidad).

125. **La verdad.** — En términos generales, la verdad es la *conformidad entre la mente y las cosas, adaequatio mentis et rei,* según la célebre definición que los escolásticos tomaron de Isaac Israeli (siglo x). Si es la cosa la que se conforma con la mente, se tiene la verdad *ontológica (adaequatio rei ad mentem);* si es la mente la que se conforma con la cosa mediante el juicio que la afirma tal como es, se tiene la verdad *lógica (adaequatio mentis ad rem).*

La verdad *transcendental* es la verdad *ontológica.* Un ser es verdadero *ontológicamente* en cuanto: 1.º, es conforme con el entendimiento que es su causa eficiente (verdad ontológica formal); 2.º, tiene aptitud para conformarse con otros entendimientos haciéndose conocer de ellos (verdad ontológica causal). Es así que todo ser es: 1.º, conforme con el entendimiento divino, causa ejemplar de todos los seres creados (y además, si se trata de una obra artifi-

cial, conforme con el entendimiento creado del artífice); 2.º, capaz de hacer que se conformen con él otros entendimientos, ya que para ser conocido de ellos basta que sea ser, objeto formal de todo entendimiento. Luego *todo ser es ontológicamente verdadero (ens et verum convertuntur)*.

Nuestro entendimiento pasa a ser al punto verdadero con verdad lógica si se conforma con el objeto conocido, afirmando de él mediante el juicio lo que es en realidad. — Por lo que hace al lenguaje, es verdadero ontológicamente si es conforme con el pensamiento de la inteligencia que lo produce.

La *falsedad* se define: *"Inadaequatio mentis et rei."* — No puede haber *falsedad ontológica* en los seres (en cuanto tales) respecto de Dios, puesto que todos son conformes con una idea ejemplar divina cuya realización ha sido querida o permitida por Dios, y todos tienen aptitud para hacerse conocer de otros entendimientos. Pero puede haber falsedad ontológica secundaria en las obras de las causas inteligentes creadas, como consecuencia de las imperfecciones, de las faltas de ser de su actividad eficiente. Una cosa sólo puede llamarse falsa (respecto a nosotros) en cuanto, a causa de un parecido accidental, es naturalmente a propósito para engañar a nuestro entendimiento: verbigracia, las falsas perlas, que en realidad son de vidrio auténtico. Esto de ningún modo es contrario al principio de que todo ser es verdadero, ya que tales cosas se denominan falsas, no por lo que son, sino porque no son lo que se las cree ser.

Cuanto al error *lógico*, consiste en que la mente afirma con su juicio que una cosa es aquello que no es en realidad. Lo estudiaremos juntamente con la verdad lógica en Criteriología.

126. **La bondad.** — La bondad transcendental es la propiedad que hace desear una cosa y descansar en ella una vez poseída. Los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, la definen: *Quod omnia appetunt*. En realidad, a su propio bien, a aquello que les conviene, es a lo que tienden todos los seres con su apetito natural, sensitivo o intelectivo, el cual, conscientemente o no, según los casos, los mueve a conservar su perfección entitativa y a desplegarla en el acto segundo de la operación. El trozo de madera que resiste a quien quiere cortarlo, la planta que germina, la mariposa que vuela, el hombre que piensa, etc., son otros tantos ejemplos de esta verdad. Según sea buscado como medio, como fin o como reposo en el fin conseguido, el bien se divide analógicamente en *útil, honesto* (no se trata aquí

de la honestidad moral) y *deleitable*, siendo conforme con el orden esencial de las cosas desear, gustar el placer del goce, secuela natural de la posesión de un fin perseguido. Si el fin es legítimo, lo es también, en consecuencia, su goce, el cual no destruye en modo alguno la bondad moral de los actos que nos lo procuran, a pesar de cuanto digan los defensores de la moral kantiana del deber puro (Cf. Moral, n.os 680 y 709).

Todo ser es metafísicamente bueno, ens et bonum convertuntur; efectivamente, en virtud del acto más o menos perfecto que tiene es objeto de las facultades apetitivas; luego es deseable, luego es bueno. De ahí que todo ser sea deseable en la medida en que es perfecto.

Ser *perfecto* es aquel a quien nada falta de cuanto debe tener por su naturaleza. El ser perfecto es *finito* si sus perfecciones tienen un límite determinado, y es *infinito* si no lo tienen, estando determinadas por su misma plenitud (Dios).

Al bien se le opone el *mal*, que consiste formalmente en un defecto contrario al apetito de un ser y, por lo tanto, en la *privación* de un acto, de una perfección que el ser debería tener y a la cual tiende naturalmente. De ahí que la simple negación de una perfección no debida — lo que Leibniz llama mal metafísico —, por no presentar dicho carácter, no sea un mal propiamente hablando; de lo contrario, toda criatura sería esencialmente mala, puesto que por naturaleza es limitada.

Siendo el mal propiamente dicho una privación y, en consecuencia, una negación de perfección natural, síguese que *no es un ser*. No puede existir sino en un bien, en un ser privado de su respectiva perfección total; por esto un principio supremo del mal, como el imaginado por los maniqueos, sería pura nada. Por lo que hace al mal impropiamente dicho, esto es, a la realidad positiva cuya anormal presencia priva al sujeto de su natural perfección, siendo, así, causa del mal, existe realmente; verbigracia, el calor excesivo de la sangre que constituye la fiebre y destruye la buena salud.

Asimismo, el mal *no puede ser causado sino por un bien* — ya que todo cuanto obra existe, y es, por lo tanto, un ser y, por lo mismo, bueno —; pero lo es *per accidens*, por producir la causa que obra un bien imperfecto o que no conviene, sea por defecto de fuerza, sea como resultado de la indisposición del sujeto. Como dice Leibniz (Teodicea, § 20), "no siendo el mal otra cosa que una privación, síguese que no tiene causa eficiente, sino sólo una causa *deficiente*".

El mal, siendo opuesto al bien, no puede ser deseado por un sujeto en cuanto mal, en cuanto no conveniente; por esto, la voluntad, apetito intelectivo cuyo objeto formal es el bien presentado por el entendimiento *(nihil volitum nisi praecognitum)*, sólo puede querer el mal si el entendimiento se lo presenta como un bien que le conviene actualmente. — La libertad no es, pues, la facultad de elegir entre el bien y el mal, sino entre dos objetos que el entendimiento, con razón o sin ella, propone, como parcialmente buenos respecto al sujeto. En consecuencia, la facultad de pecar, es decir, de escoger un objeto que en realidad no es bueno respecto al hombre porque se opone a su último fin, a su bien supremo, no es esencial a la libertad. Dios y los Santos, más perfectamente libres que nosotros, no pueden pecar.

Infiérese de esto que no debemos confundir el bien y el mal en el sentido metafísico de la palabra con el bien y el mal morales, los cuales se limitan a los objetos y a los actos que convienen o no a la voluntad racional del hombre en la prosecución de su último fin, el Bien perfecto, que es Dios. Los estudiaremos detenidamente en la Moral general.

Réstanos hablar de esa forma especial de la bondad que llamamos *lo bello*: *"Quod visum placet"*, cuyo estudio resultará más útil después del de la Psicología.

ARTÍCULO III

Las leyes generales del ser

Al terminar este sucinto examen de los seres en general, considerados en sí mismos y en su actividad, réstanos agrupar en una visión de conjunto las verdades fundamentales que de él hemos deducido; formularlas como leyes universales aplicables a todo ser, cualquiera que sea; compararlas con los primeros principios, que son el fundamento, el móvil y el nervio del pensamiento, y explicar su perfecta correspondencia con los mismos.

127. **Las leyes del ser.** — El carácter primordial del ser, el que permite dar de éste una definición descriptiva a falta de otra, es el de guardar una relación con la existencia, importando poco que se trate de una existencia real, posible o simplemente racional. El ser es, todo ser es lo que es; el no-ser no es; un mismo ser no puede ser y no ser a la vez y desde un mismo punto de vista: *ley* — si es que se le puede dar este nombre — *fundamental de identidad o de no-contradicción*, que es la primera ley del ser, así posible como real.

De ningún modo — objetan los discípulos de Heráclito y en nuestros días los de Bergson —: el ser no es; al contrario, cambia de continuo, se deshace y se rehace bajo otra forma, de suerte que la realidad consta más bien de no-ser que de ser. — Esto es olvidar que la ley de identidad no supone en modo alguno la inmutabilidad y perennidad de los seres que son actualmente; sólo expresa el hecho de que todo ser, mientras es ser, es, y esto en la medida en que es ser, más o menos limitado por la potencia pasiva que permite la multiplicidad y el cambio de los seres, como hemos explicado detenidamente (Cf. n.º 61). Cuanto a la célebre objeción de Hegel, la hemos suficientemente refutado antes (Cf. n.º 120).

Los seres no solamente existen, sino que además obran: y no siendo otra cosa la actividad que la expansión e irradiación del ser, síguese que obran conforme a lo que son, conforme a su naturaleza. El examen de este hecho tan universal como el anterior nos ha manifestado dos leyes evidentes: en primer lugar, que aquello que no es *per se* esto o aquello, verbigracia, rojo, cálido, existente, etc., lo es necesariamente por otro; en otros términos, que todo lo que comienza a existir en una forma u otra, debe su existencia a otro, a una causa: es la *ley de causalidad*. En segundo lugar, que todo lo que obra, obra por una acción determinada, es decir, por una acción que tiende a un término, a un fin, merced al cual es tal acción y no otra: todo agente obra por un fin, es la *ley de finalidad*. En fin, como los sujetos a menudo cambian cuanto a ciertas formalidades secundarias, sin dejar por esto de permanecer los mismos en su fondo íntimo, puede añadirse otra ley, la *ley de substancia*, cuyo sentido es que todo cambio accidental supone la presencia de un ser substancial en el sujeto.

Estas leyes son necesarias y universales — salvo la de causalidad, que sólo concierne al ser contingente, el cual no existe *per se* —, porque se nos manifiestan al analizar el ser que existe y obra, y, por consiguiente, se realizan en todo cuanto es ser, creado o increado. Apoyados en ellas — contrariamente a la doctrina de los agnósticos —, podemos elevarnos hasta Dios, establecer su existencia necesaria como fuente de todo ser y de toda actividad, e incluso conocer analógicamente su naturaleza.

128. **Los primeros principios de nuestro pensamiento.** — Por otra parte, cuando nuestra razón analiza sus operaciones saca de ellas ciertas leyes fundamentales que son como los puntos de partida, los reguladores, los estimulantes de su actividad; refiérome

a los llamados primeros principios de la razón, que vienen a coincidir con las leyes generales del ser.

El primero de tales principios es el que todo juicio supone y afirma de un modo implícito (Cf. n.º 22) y sin el cual el propio pensamiento se destruye; es el que regula todas nuestras operaciones lógicas. Refiérome al *principio de contradicción:* No puede afirmarse a la vez y desde un mismo punto de vista que un ser es y no es; *affirmare et negare simul est impossibile.*

Sin embargo, este principio evidente ha sido negado. Citemos, por ejemplo, el argumento pueril de un comentador de Hegel: "Una Lógica que enseñe que el principio de contradicción es el criterio de la verdad se pondrá en pugna con la naturaleza misma de las cosas. En efecto, si ese principio fuese verdadero, sería lógico decir que el hombre es un ser dotado de la facultad de reír; pero sería ilógico afirmar que el hombre es un ser dotado de la facultad de llorar." (Véra, *Lógica de Hegel,* 2.ª edic., I, pág. 41.) Aristóteles respondía ya en su tiempo con esta observación de sentido común: "Se puede ser dos cosas contrarias en potencia, pero no en acto", que los escolásticos completaban con el axioma: "*Oppositorum eadem est potentia.*"

Mas a los ojos del hombre el mundo no es solamente un espectáculo que hay que contemplar, como a los ojos del animal. Para su razón, ávida de conocer el porqué, la razón de ser de lo que percibe, el mundo es ante todo un inmenso problema, en sus detalles no menos que en su conjunto; y si se penetra hasta el fondo de esa curiosidad discursiva, se encuentra en ella un principio no ya tan sólo regulador, como el principio de contradicción, sino dinámico, motor, impulsivo, que empuja la mente a indagar la razón de ser de las cosas y de los hechos para comprenderlos, y al cual por este motivo llamaba Leibniz principio de universal inteligibilidad; es el *principio de razón suficiente: Todo ser tiene su razón de ser.* De ahí ciertos principios derivados, que orientan la mente hacia la indagación de las causas eficientes, intrínsecas y finales: Todo ser tiene una razón de ser: 1.º De su existencia: si no la tiene en sí mismo, en su esencia — tal es el caso exclusivo de Dios —, la tiene en otro, que es su causa eficiente: *principio de causalidad.* 2.º De su actividad, de sus propiedades, que brotan de su naturaleza, dándola, por lo tanto, a conocer: la naturaleza de un ser se conoce por sus operaciones. 3.º De su causalidad eficiente actual: la causa, en cuanto causa actual, tiene también su razón de ser; a saber: aquello a lo que tiende, el fin de su acción: todo agente obra por un fin, *principio de finalidad:* οὐδὲν μάτην, decía Aristóteles.

Respecto a la fórmula del *principio de substancia:* "Todo accidente, todo fenómeno supone una substancia", siendo correlativas estas dos nociones, nos parece más bien una tautología, por el mismo motivo que la desacertada fórmula del principio de causalidad: "Todo efecto tiene una causa." Si se quiere mantener dicho principio, que más bien se enlaza con el principio de identidad, hay que expresarlo así: "Todo ser que permanece el mismo ser bajo sus múltiples y transitorias determinaciones supone un elemento permanente que existe en sí"; o bien: "Toda manera de ser supone un ser que es de tal manera."

Con esto es fácil comprender que, respecto a un mismo ser, naturaleza, causalidad eficiente y causalidad final coinciden, no haciendo estas palabras otra cosa que expresar una misma realidad considerada desde diferentes puntos de vista.

Estos primeros principios, indemostrables porque son evidentes en sí mismos, si por un lado expresan *las leyes universales y necesarias de todo ser,* por otro son *universales y necesarias respecto a todas las mentes.* No ciertamente en el sentido de que cada uno conozca su fórmula abstracta — fruto de larga y laboriosa reflexión filosófica —, sino en el de que todos los que tienen uso de razón, en cuanto ésta despunta, los aplican, los admiten, y se ven obligados a hacerse violencia para dudar de ellos, de quienes por otra parte se sirven para intentar la justificación de su misma duda. Como dice Leibniz (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* I, § 20), "entran en todos nuestros pensamientos, cuya alma y trabazón constituyen, siéndoles tan necesarios como para andar lo son los músculos y los tendones, aunque en ellos no se piensa". Merecen, pues, justamente el nombre de principios en el orden del conocimiento: "*Id a quo aliquid procedit secundum cognitionem.*"

Entre estos principios *el de contradicción* ocupa el primer lugar, porque: 1.°, la ley *ontológica* que él expresa es el fundamento de todas las demás, de suerte que la negación de éstas conduce necesariamente a negar aquélla; negar, por ejemplo, la ley de causalidad obliga lógicamente a afirmar un ser que a la vez no existe *per se* y existe *per se;* 2.°, *lógicamente* va supuesto en toda afirmación y regula todas las operaciones lógicas, sólo legítimas en cuanto no envuelven contradicción; 3.°, *psicológicamente* sigue al primer concepto que nuestro entendimiento adquiere, y con su predicado expresa lo que conviene al ser esencialmente y en primer lugar.

129. **Su correlación.** — Los primeros principios de nuestra razón no hacen, pues, otra cosa que expresar las leyes universales

del ser, siendo esto *la cosa más natural*. En efecto, siendo la inteligencia el espejo viviente del ser, que es su objeto formal, debe reflejar activamente, desde luego, las líneas o leyes más generales del mismo. Dichos principios son, pues, *las leyes del ser pensado sólo porque expresan las leyes del ser en sí mismo*. De ahí que sea lo real percibido quien los impone a la mente, a la luz de una evidencia invencible, y que ella los perciba como leyes del ser antes de discernirlos como leyes fundamentales, como principios del pensamiento, cosa que sólo hace luego, por reflexión sobre su propia actividad (del mismo modo que conoce el ser objetivo antes de conocerse como espejo del ser). Por lo demás — observa el P. Garrigou-Lagrange —, es en lo real y no en sí mismo donde el entendimiento busca las razones de las cosas. A quien pregunta: "¿Por qué amanece?", no se le contesta por una necesidad subjetiva, sino: "porque sale el sol". Así se explican la necesidad y universalidad objetivas y subjetivas de los primeros principios, es decir, la propiedad en virtud de la cual se verifican en todo ser y se encuentran en todo entendimiento sano.

Niegan el valor ontológico de los primeros principios muchas escuelas filosóficas cuyas teorías discutiremos más detenidamente en Psicología y en Criteriología. Así:

1.° Los *pragmatistas* los consideran como *postulados* o *hábitos de pensar cómodos* para el espíritu humano, que gusta de simplificar las cosas, y para esto elimina de ellas lo que no entiende. Tales principios son desmentidos, en efecto, a cada instante; verbigracia, el principio de contradicción es desmentido por el hecho del cambio, que es una contradicción realizada. Ya respondimos a esta objeción (Cf. n.° 127).

2.° Según los *empiristas*, expresan *el resultado global de cierto número de datos de hecho*, que, sin petición de principio, no pueden erigirse en leyes universales y necesarias. — Mas, si nuestro espíritu parte, sin duda, de los datos concretos y particulares de la experiencia sensible, de donde saca todas sus ideas, no por esto deja de captar en seguida en el dato sensible la noción inteligible, abstracta y universal del ser, siendo ahí donde, mediante el análisis, ve las leyes esenciales al ser que, en consecuencia, se realizan en todo ser.

3.° Según los *racionalistas* de la escuela de *Kant*, son marcos, *categorías subjetivas del entendimiento* donde se vierten los fenómenos de la experiencia sensible para convertirse en objetos de pensamiento, sobreponiéndose, así, las leyes del espíritu a las cosas, al extremo de parecernos leyes de las cosas mismas. — Mas, es del ser considerado objetivamente, del concepto objetivo (Cf. n.° 11) de ser, de donde los sacamos por análisis; no de nuestros conceptos subjetivos, es decir, de las condiciones especiales a que está sometido el objeto pensado en nuestro entendimiento abstractivo y que la reflexión nos revela, como ocurre, verbigracia, con la cualidad de sujeto, de predicado,

de universal, etc. Son, pues, leyes del ser y no tan sólo de nuestro espíritu (Cf. n.º 103, II).

130. **Conclusión general.** — Ahora es posible formarse una idea global de los seres. Los que conocemos inmediatamente, los que integran nuestro mundo, nos parecen múltiples y mudables por hallarse presente en cada uno de ellos, con variedad de grados, un elemento potencial que los hace capaces de existir bajo formas diversas y limita sus perfecciones. En los dos extremos de esa innumerable serie de seres imperfectos que existen sin que ninguno exista por sí mismo y que obran parcialmente los unos sobre los otros, nuestro entendimiento, ávido de encontrar la absoluta razón de ser de los mismos, descubre el Acto puro necesario. De un lado aparece como el primer Motor, la primera Causa inmóvil de quien reciben todos el ser y el obrar; de otro resplandece como fin último de ellos, como el Bien perfecto al cual tienden todos, consciente o inconscientemente, para la mayor gloria externa de Él y para la felicidad completa de ellos, si son inteligentes, como veremos más detenidamente en Moral.

Estas nociones de Metafísica general ayudan a comprender bien la definición de la Filosofía que hemos dado: "*Scientia rerum per altissimas causas*", y hacen ver claramente que la Ontología, remontándose a las causas de los seres más generales y últimas en cada orden, es la ciencia humana por excelencia que domina todas las demás, la Filosofía primera, como la llamaba Aristóteles.

Conviene estudiar ahora la naturaleza y las leyes generales de las tres grandes categorías de seres que distingue nuestra razón: los cuerpos, los vivientes y Dios. El estudio general de los cuerpos en cuanto tales constituye el objeto de la Cosmología, que trata de su composición de materia prima y forma substancial; de su principal accidente, la cantidad, y de lo que de ella se deriva, a saber: el movimiento sucesivo, el espacio y el tiempo; cuestiones todas difíciles y delicadas, que no tienen su lugar adecuado en un manual elemental y cuyas nociones esenciales ya hemos dado en Ontología. Pasamos, pues, en seguida a la Psicología, estudio de los seres vivientes y del hombre en particular. Por lo que hace a la Teología natural, se entenderá mejor después de haber estudiado los otros tratados.

PSICOLOGÍA

LA VIDA VEGETATIVA

Nociones generales

La Psicología. — En el sentido etimológico de la palabra — empleada por vez primera, según se dice, por Melanchton (siglo XVI) — la *Psicología* es la *ciencia del alma* (ψυχή-λόγος) o, puesto que el alma es el principio de la vida, la *ciencia de la vida.*

131. **La vida en general.** — A los ojos de todo el mundo son vivientes los seres que se mueven, que por sí mismos se ponen a obrar, de suerte que, en cuanto dejan de presentar ese carácter, se los considera como muertos, como faltos de vida. Tal es el sentido del aforismo vulgar: "*Vita in motu.*" Esta aportación del sentido común es precisada por la definición filosófica, donde el término que expresa movimiento se toma en el sentido metafísico de paso de

la potencia al acto: "*Vivum est ens cui convenit secundum suam naturam movere seipsum ad operandum*"; definición que, desde luego, sólo se aplica a Dios de una manera analógica (Cf. Teología natural, n.° 854).

Indudablemente, observamos en los seres inanimados un movimiento espontáneo, al menos en apariencia; verbigracia, la suelta de un muelle, el descenso de los cuerpos que caen por sí mismos, la explosión de ciertos compuestos químicos, etc. En realidad, ese movimiento es comunicado o determinado desde el exterior. Resulta: 1.°, ora de la supresión de un obstáculo que impedía a un objeto ejercer una actividad de la que estaba artificialmente dotado: verbigracia, en el muelle cuya virtud de soltarse era impedida por una fuerza compresiva de la que ha sido librado; 2.°, ora de la atracción de otro cuerpo: verbigracia, en los hechos debidos a la gravedad; 3.°, ora de una intervención que rompe un equilibrio molecular muy inestable: verbigracia, en los explosivos. Pero estos cuerpos, abandonados a sí mismos, quedan en seguida inertes, al paso que la perfección esencial de los cuerpos vivos no consiste en inmovilizarse en una posición luego de adquirida; antes al contrario, sólo viven en cuanto se mueven, en cuanto se ponen de continuo a obrar según lo oportuno de las circunstancias y de conformidad con un plan bien determinado, diverso para cada especie.

Resulta de esta definición que las operaciones vitales son inmanentes, lo cual supone en el ser vivo unas partes heterogéneas. Expliquemos brevemente estas *dos características*.

1.° *Inmanencia de la operación.* — Si el ser vivo se mueve a sí mismo, síguese que él es el término de su operación, la cual permanece en él, al menos parcialmente, como perfección suya (perteneciente al predicamento de cualidad). Por el contrario, la acción de los cuerpos inanimados es esencialmente transitiva; proviene, sin duda, de su actividad intrínseca, pero el término inmediato es producido en una cosa exterior.

2.° *Heterogeneidad de las partes.* — La operación inmanente supone, en el ser viviente substancialmente uno, partes distintas, una de las cuales mueve a otra, una de las cuales está en acto y otra en potencia de la perfección comunicada por el movimiento vital. Esas partes son, como veremos, facultades diversas o funciones distintas de una misma facultad, y, si son corpóreas, órganos (ὄργανον = instrumento) heterogéneos, por ser el desequilibrio de las fuerzas condición del ejercicio de toda actividad material (Cf. n.° 107). Por esto el cuerpo viviente está necesariamente compuesto de substancias diversas, que forman tejidos varios — óseos, nerviosos, musculares, etc. —, organizados conforme a un plan es-

tructural distinto para cada especie. En los seres unicelulares este organismo se reduce a los elementos distintos de la célula, que son los filamentos, el protoplasma y el núcleo.

La ausencia de estos caracteres en gran número de cuerpos basta para refutar el *panpsiquismo,* teoría que sostiene que todos los cuerpos son vivientes (πάν-ψυχή) y que ha revestido diversas formas: 1.º, el hilozoísmo, verbigracia, de Haeckel, que considera la vida como una propiedad esencial de la materia; 2.º, el panteísmo, verbigracia, de los estoicos, que considera el mundo como un organismo único cuya alma es la divinidad; 3.º, las diversas doctrinas, verbigracia, de Leibniz, Lotze, Schopenhauer, Wundt, etc., que ven en toda actividad la manifestación de una fuerza única, intelectiva según unos, voluntaria según otros.

132. **Diferentes clases de vida.** — La vida se manifiesta en rededor nuestro bajo tres formas diferentes, que sólo encontramos reunidas en el hombre. Éste ejerce, en efecto, operaciones:

1.º De nutrición interna, de desarrollo orgánico y de reproducción, que también observamos en los animales y en las plantas: es la vida *vegetativa,* la única de que disfruta el mundo vegetal.

2.º De los sentidos externos e internos, acompañadas de los movimientos apetitivos correspondientes, y a veces de desplazamientos en el espacio; todo lo cual le es común con los animales y constituye la vida *sensitiva.*

3.º De entendimiento y de voluntad; operaciones espirituales, de las cuales, entre las criaturas visibles, sólo es capaz el hombre, aunque de una manera menos perfecta que los seres más desembarazados de la materia, como los espíritus puros y Dios: es la vida *intelectiva.*

El análisis filosófico justifica esta división vulgar. En efecto, si la vida se caracteriza por el movimiento espontáneo, será tanto más perfecta en un ser cuanto éste en su actividad sea menos movido por otro, cuanto se mueva a sí mismo de un modo más independiente. En todo movimiento se puede considerar el fin a que tiende el agente; la forma, principio del movimiento, de la acción, y la ejecución de tal movimiento. Ahora bien, de los seres vivos: 1.º Unos sólo se mueven para la *ejecución* de movimientos cuyo fin y forma les son impuestos por la naturaleza; son los *vegetales.* 2.º Otros se mueven además para la *forma* de sus movimientos, forma que adquieren por sí mismos merced a sus percepciones sensibles y conforme a la cual, en virtud de su apetito sensitivo, se dirigen a los objetos así conocidos, pero sólo dentro de los límites de su instinto, que les impone el fin; son los *animales.* De éstos, unos, no pudiendo conocer sino objetos contiguos, sólo se mueven con un movimiento de dilatación y de contracción, al paso que otros, dotados de sentidos más perfectos que les permiten conocer objetos alejados, son capaces

de desplazarse en el espacio. 3.° Otros se mueven además para el *fin* que ellos mismos se fijan y escogen entre los distintos bienes, merced a su entendimiento y a su voluntad libre; son los *seres inteligentes*.

Esta división se impone, asimismo, si se consideran las operaciones vitales desde el punto de vista de su superioridad sobre la actividad puramente material. Unas, de orden intelectivo, se ejecutan sin intervención de cualidades corpóreas ni de órgano; otras, sensitivas, exigen al menos un órgano corporal; finalmente, las operaciones vegetativas sólo se ejercen gracias a ciertas cualidades corpóreas, a ciertas fuerzas físicoquímicas utilizadas por los órganos, y, además, conciernen solamente al cuerpo, como vamos a ver.

Por razones de comodidad trataremos primeramente, en este capítulo preliminar, de la vida vegetativa considerada en sus manifestaciones y en su principio. Luego estudiaremos en detalle la vida sensitiva y la vida intelectiva, que, al decir de los autores modernos, constituyen el único objeto de la Psicología.

133. **La vida vegetativa.** — En el más inferior de sus grados la vida se revela en un cuerpo por diversas señales, consistentes en que éste nace, se nutre, se desarrolla, se reproduce y, por fin, muere; en otros términos, entre los dos puntos límites de su vida — nacimiento y muerte — ejerce las tres operaciones características de nutrición, crecimiento y generación. Incumbe a la Filosofía ahondar en esos datos del sentido común; para esto, partiendo como siempre de la experiencia sensible, analizaremos primero *esas diversas operaciones* para investigar luego su última razón de ser en un *principio vital*, en *un alma* cuya *existencia* estableceremos y cuya *naturaleza, origen y fin* determinaremos; y, remontándonos luego más allá de los seres vivientes actuales, discutiremos brevemente los grandes problemas en torno al *origen de la vida* en el mundo material y a su *evolución* a través de los siglos.

Artículo I

Las operaciones de la vida vegetativa

Las actividades vegetativas conciernen tan sólo al cuerpo: la nutrición le conserva la vida; el crecimiento le presta el desarrollo cuantitativo correspondiente a su especie, y la generación lo reproduce y multiplica.

134. **La nutrición.** — Es *la operación con que el cuerpo vivo absorbe y se asimila alimentos extraños, convirtiéndolos, así, en substancia propia: conversio alimenti intussuscepti in substantiam aliti.* El alimento es absorbido en ella por intususcepción — no yuxtapuesto solamente —; progresivamente alterado en los diversos órganos del aparato digestivo, truécase parcialmente en substancia orgánica por asimilación a los diferentes tejidos de que está compuesta, los cuales de otra parte se descomponen a la vez en un trabajo espontáneo de disociación de elementos antiguos y de síntesis de elementos nuevos. Esta inestabilidad físicoquímica es esencial a la materia viva — y a su elemento fundamental, muchas veces único, que es la célula —, la cual sólo vive en cuanto se deshace y rehace de continuo, muriendo cuando se para este movimiento.

Prodúcense, así, en el seno de las células vivas unas combustiones, unas descomposiciones parecidas a las que son determinadas por los agentes naturales, unas síntesis químicas de materias grasas, amiláceas, azoadas, albuminoides, etc., análogas a las que hacen los químicos en sus retortas y sometidas a las mismas leyes, y muchas de las cuales han sido ya reproducidas de este modo (mas no vivientes). Cl. Bernard ha puesto muy de relieve esta verdad contra los vitalistas exagerados de la escuela de Montpellier, que, siguiendo las huellas de Barthez, Stahl, etc., oponían las propiedades vitales a las propiedades físicoquímicas, siendo así que éstas son solamente inferiores a las primeras, utilizadas y dirigidas por ellas. Santo Tomás reconoce esta semejanza de operaciones naturales (= físicoquímicas) entre los seres inanimados y los cuerpos vivientes, y añade: "*Sed in corporibus inanimatis fit ab agente extrinseco, in corporibus vero animatis ab agente intrinseco.*" (*De Anima,* XIII; *S. Th.,* 1.ª, q. 78, a. 1.) En efecto, el viviente hace por sí mismo esos análisis y esas síntesis con útiles y reactivos consubstanciales, conforme a unos procedimientos que le son propios; y, a diferencia de los cuerpos inanimados incapaces de obrar sobre sí y de moverse por sí mismos, crece, permaneciendo el mismo, por virtud de la reacción a que está sometido. Esta primera superioridad de la actividad vital aparece más clara todavía en el desarrollo del organismo.

135. **El crecimiento.** — Es *la operación, más o menos prolongada, gracias a la cual el organismo adquiere el desarrollo cuantitativo debido a sus caracteres específicos e individuales.* Basado en la nutrición asimiladora, el crecimiento se efectúa espontáneamente

por una diferenciación progresiva de la célula-germen en células, tejidos y órganos varios y cada vez más heterogéneos — que no podría explicarse por la acción del medio, primitivamente semejante respecto a todas ellas —; y esto no al acaso ni de una manera irregular, sino según una ley organogénica, según un "designio vital" (Cl. Bernard), constante, propio de cada especie, si bien de una flexibilidad portentosa frente a circunstancias anormales, susceptible de variaciones accidentales debidas a la influencia de los padres o del medio ambiente; y la idea directriz de esa evolución vital, el fin a que tiende, consiste en asegurar la conservación del individuo y, sobre todo, la perpetuidad de la especie, merced a unas características funciones de conjunto, íntimamente solidarias entre sí y más o menos complejas, así de organización íntima como de mutua defensa contra los enemigos de fuera y de dentro. Semejante idea directriz de evolución vital es esencialmente del dominio de la vida y no pertenece a la Física ni a la Química de los cuerpos brutos, donde, por otra parte, un sistema — como lo proclama el segundo principio de la Energética — jamás pasa por sí mismo del menos al más en heterogeneidad.

136. **La generación.** — Como operación vital, la generación *consiste en que un ser viviente produce de su propia substancia otro ser de naturaleza semejante.* La definición corriente: "*Origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae*", se aplica más bien a la generación pasiva considerada en el sujeto engendrado. El fin último de los cuerpos vivientes no consiste en conservar y desplegar su vida individual pasajera, sino en asegurar de su parte la perpetuidad de la especie, elaborando de su propia substancia unos gérmenes capaces de desarrollarse — en circunstancias favorables — en individuos de igual naturaleza. Esta reproducción se efectúa de maneras infinitamente varias según las especies.

137. **Vista de conjunto.** — Resumiendo, la organización propia de los cuerpos vivientes consiste, pues, en una heterogeneidad inestable, sin cesar renovada en virtud de un principio interno de nutrición cuya actividad espontánea tiene por resultado realizar, en el curso del desarrollo embriogénico, una estructura específica diferenciada que ella mantiene constante a través del continuo cambio de las células y puede reproducir merced a unos gérmenes que elabora.

De estas tres operaciones únicamente la nutrición, que mantiene la célula viva, es constantemente necesaria; si se para, deja de haber movimiento vital

y sobreviene la muerte. Por esto sólo están realmente vivas las partes líquidosólidas del organismo que todavía se nutren; las que se endurecen y se han hecho incapaces de inestabilidad físicoquímica, mueren, y crecen luego por yuxtaposición, como los cabellos, las uñas (sobre sus raíces), los caparazones, los intersticios del tejido óseo vivo repletos de fosfato de cal, etc. En los casos de vida latente, verbigracia, en los animales hibernantes, al cesar la absorción de alimentos exteriores, solamente continúa, aunque muy lenta, la asimilación celular hecha a base de reservas intracorpóreas; puesto que, siendo casi nulos los gastos de energía en ese estado de entorpecimiento, lo es también la desintegración de los tejidos.

Artículo II

El principio vital

El cuerpo vivo *se* nutre, *se* desarrolla, *se* reproduce. Estas operaciones formalmente distintas — obra inmediata, por consiguiente, de actividades, de facultades distintas, como veremos más adelante (Cf. n.° 158) — de un mismo sujeto suponen en éste un principio activo único, en el que hallan su razón de ser y cuya *existencia* vamos a establecer ahora para definir luego su *naturaleza* e indicar después su *origen* y *fin*.

138. **Su existencia.** — *En todo cuerpo vivo hay un principio vital esencialmente superior a las fuerzas físicoquímicas de la materia y único.*

Estado de la cuestión. — Podemos dividir las diferentes teorías en dos grupos principales: 1.° El *mecanismo biológico* (de Helmholz, Haeckel, Richet, Le Dantec, etc.) atribuye las operaciones vegetativas a las fuerzas físicoquímicas complejas de la materia, reconociendo, con todo, que la vida no puede ser explicada por las que son actualmente conocidas. No todos los defensores de esta teoría son materialistas; algunos la limitan a la vida vegetativa y exigen un principio de actividad superior para las vidas sensitiva e intelectiva. 2.° El *vitalismo* afirma, por el contrario, la necesidad de un principio vital, que los partidarios de aquél conciben diversamente como una substancia, ya separada del cuerpo, ya distinta del alma, ya múltiple, etc. La más sólida de las explicaciones vitalistas es el *animismo* de Aristóteles y de la mayoría de los escolásticos, que vamos a defender. Todo cuerpo vivo posee una forma substancial única, esencial-

mente superior a la de los cuerpos inanimados, llamada principio vital o alma vegetativa, que con la materia prima de un cuerpo constituye una substancia viviente de tal especie y que en los animales y en el hombre se identifica con el alma sensitiva e intelectiva (Cf. Psicología racional, n.° 448).

Tesis. I. *Existe un principio vital superior a las fuerzas físicoquímicas.* — En efecto, la naturaleza de un ser se manifiesta por sus operaciones naturales, que son como la expansión del mismo, y es determinada por su forma substancial. Es así que las operaciones naturales de los cuerpos vivos son de un orden superior a las de los cuerpos inanimados. Luego lo es también su naturaleza, así como su forma substancial, llamada con toda razón alma o principio vital, pues los hace vivientes.

La menor de este argumento se apoya en lo que hemos dicho sobre las operaciones vegetativas. El ser viviente recibe del exterior materiales y energías que se asimila y vivifica, extendiendo, por decirlo así, su naturaleza substancial sobre todo cuanto toca — al paso que el agua, por ejemplo, no transforma en agua aquello que toca —; obra sobre el medio ambiente alimentándose de lo que le es útil, expeliendo lo que le es nocivo (antixenismo), manteniendo y defendiendo, contra todo lo que pueda alterarla, su forma específica y su individualidad integral, en una lucha continua más o menos afortunada hasta la muerte, que destruye al individuo sin tocar la especie; constituye, mantiene y repara así su organismo gracias a un movimiento espontáneo que se prosigue en el desequilibrio esencial de sus partes heterogéneas, obedeciendo siempre a una idea directriz orientada hacia la perpetuidad de la especie a través de los individuos más o menos efímeros que se suceden en el tiempo por vía de generación.

Los *adversarios del vitalismo*, para demostrar que en los vivientes no hay superioridad esencial de naturaleza, sino solamente una complejidad más rica de fuerzas físicoquímicas, van en busca de unos seres intermediarios que constituyan la transición y llenen el abismo entre los cuerpos brutos y los animados; y se figuran haberlos encontrado, ora en los cristales, ora en las substancias coloides.

Los *cristales*, en efecto, al par de los seres vivientes, tienen una forma específica determinada que revela su naturaleza, forma que adquieren progresivamente, que mantienen nutriéndose en su agua madre, que reproducen por fisiparidad y que reparan cuando es alterada en un punto cualquiera. — *Mas*, en realidad, no hay en ellos ninguna operación vital; no hay nutrición intusuceptiva y asimiladora de alimentos extraños, sino tan sólo agregación

de partículas de agua madre de igual naturaleza que se cristalizan sucesivamente a su contacto, de una manera más activa en los puntos irregulares, "heridos"; no hay crecimiento por transición espontánea de una célula primitiva a órganos heterogéneos múltiples; no hay verdadera generación, por producción de un germen, en esas partículas que una causa exterior desprende del bloque y alrededor de las cuales se reproducen las mismas fases de construcción yuxtapositiva. Mucho menos se encuentra en el cristal aquella inestabilidad físicoquímica de las células vivas, las cuales sólo permanecen con vida a condición de deshacerse y rehacerse continuamente. El cristal no se deshace, so pena de dejar de existir como tal.

Por esto es más bien en las *substancias coloides* donde los mecanicistas buscan hoy día la transición continua entre los cuerpos brutos y el mundo viviente. Reciben ese nombre unas materias incristalizables, que, colocadas sobre una membrana dializadora, permanecen en ella, separándose de las materias cristalizables que se les mezclan y que pasan a través de la membrana. Pertenecen a ese número casi todas las materias proteicas del organismo; y por haber sido algunas reproducidas ya artificialmente y haberse comprobado en ellas unos fenómenos análogos a los de la substancia viviente, se ha concluído que ahí estaba el intermediario tan buscado. —*Mas*— dicho sea sin entrar en una discusión minuciosa —, esto solamente prueba una vez más que la química del cuerpo viviente no difiere químicamente de la química de la materia bruta; que el principio vital obra en él, sin duda, mediante las propiedades físicoquímicas de las diferentes substancias que componen el organismo; pero no es menos cierto que aquéllas obran conforme a él, siguiendo la idea directriz específica por él encarnada, y que el ser viviente es el propio operador de sí mismo. Ningún químico ha conseguido jamás fabricar un cuerpo *viviente*, y, según confiesa Berthelot, nunca lo ha pretendido; ¿podría conseguirlo la fuerza bruta abandonada a sí misma?

II. *El principio vital es único.* — En efecto, el organismo viviente revela una estrecha unidad: 1.°, en el desarrollo espontáneo de la célula-germen en múltiples órganos, solidarios los unos de los otros, de suerte que realizan una estructura de conjunto armónica, propia de cada especie y apta para asegurar la conservación de la misma; 2.°, en el mantenimiento de esa estructura específica a través de los continuos cambios de las células, uniendo los diferentes órganos sus esfuerzos para luchar contra las invasiones nocivas y reparar hasta cierto punto las partes estropeadas; 3.°, en la elaboración de células-gérmenes, cada una de las cuales reproduzca en potencia el conjunto del organismo específico. Unidad funcional, que penetra la multiplicidad anatómica del cuerpo viviente después de haberlo constituído; en consecuencia, unidad substancial en el ser — puesto que sólo se obra conforme a lo que se es — que exige una real razón de ser, un principio activo de unidad.

Semejante unidad substancial no es explicada por el *animismo polizoísta*, que ve en el cuerpo viviente una colonia de células dotadas todas ellas de una vida particular y respecto a las cuales el alma solamente desempeña la función de fuerza directriz superior. Esta teoría, sobre ser contraria a los principios metafísicos del acto y la potencia, sólo da lugar, entre esas unidades vivientes, a una unión accidental que no basta para explicar la estrecha unidad de actividad y existencia que presenta el organismo.

Para poner más de relieve la verdad de esta tesis puede compararse el cuerpo viviente a una de las máquinas tan complejas de que se enorgullece la ciencia moderna, verbigracia, a una locomotora. En ésta no hay unidad substancial, ni movimiento espontáneo superior a las fuerzas físicoquímicas o mecánicas de la materia, sino una reunión accidental de piezas reemplazables que se transmiten — modificándolo conforme a su actividad propia — un movimiento recibido de fuera. Aquí ni el conjunto ni las partes se mueven, ni se nutren, ni se desarrollan de lo homogéneo a lo concreto, ni se prestan mutua ayuda contra el enemigo, ni se reparan, ni se reproducen.

139. **Su naturaleza.** — Aristóteles define el principio vital, el alma vegetativa: "El acto, la perfección de un cuerpo natural en potencia de vivir": ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. En otros términos, es la forma substancial, que, unida a la materia prima de un cuerpo, le presta el poder existir en tal naturaleza con una existencia viviente. Sin ella, dicha materia no sería ni viviente, ni aun substancia.

Admitir con Escoto una forma anterior de corporeidad que comience por trocar tal materia en cuerpo al que se añade luego un principio vital, equivale a hacer de éste una cosa enteramente accidental, siendo así que, por el contrario, el cuerpo sólo es substancia, verbigracia, de encina, en cuanto es viviente.

Causa formal del cuerpo viviente en cuanto forma substancial, el alma es asimismo su causa eficiente parcial, puesto que preside su formación espontánea, y su causa final, puesto que expresa el tipo de ser que aquél debe realizar. Pero no hay que concebirla por esto — como se hace con harta frecuencia, verbigracia, en la escuela de Montpellier — a manera de un motor distinto del cuerpo, de una especie de substancia completa que subsiste por sí sola y que por sí sola — al par de una substancia espiritual — obra sobre otra substancia, el cuerpo, que en tal caso no sería viviente; lo que existe, lo que vive, lo que obra vitalmente es el compuesto de alma y cuerpo,

principios de ser incompletos que constituyen una substancia única. No es sólo el alma quien mueve al cuerpo; es el cuerpo animado quien se mueve en sus diversas partes, conforme a la ley del alma, que es su forma específica. Como dice Santo Tomás, "es una misma cosa respecto al cuerpo el tener un alma, que respecto a la materia de tal cuerpo el existir en acto".

Como toda forma substancial, el alma es esencialmente *simple*: no, ciertamente, a la manera de un punto que, siendo indivisible, tiene, sin embargo, una posición en el espacio, sino de aquello que *per se* se encuentra fuera del orden de la cantidad. Y si bien no puede ejercer en todas las partes del cuerpo todas sus actividades, algunas de las cuales están vinculadas a ciertos órganos especiales, no por eso deja de estar *presente con toda su esencia enteramente en todo el cuerpo*, cada una de cuyas células es, por ejemplo, célula de encina, de trigo, de león, etc.

Se *objetan* contra la simplicidad del alma *numerosos casos de divisibilidad* de los seres vivientes que hallamos en el reino vegetal (verbigracia, el desqueje), así como en ciertos animales de organización relativamente poco compleja: verbigracia, pólipos, hidras, anillados, etc. Si un individuo cortado en varios trozos da varios individuos perfectamente vivos, es señal de que su alma se ha dividido en otras tantas partes y de que, en consecuencia, es divisible y, por lo tanto, no es simple. — *Pero* de estos hechos no resulta en modo alguno que el alma de las plantas y de dichos animales sea extensa y divisible, ni en sí misma ni siquiera *per accidens*, como lo conceden Cayetano y muchos escolásticos. Hay simplemente producción de una o varias almas nuevas en la materia de esos trozos dispuesta a recibirla, estando, como está, suficientemente organizada para ejercer las operaciones vitales de la especie; producción análoga a la que tiene lugar en la generación cuando el germen ya es capaz de vivir una vida individual, con la diferencia de que en la generación los padres que han elaborado el germen son las causas eficientes no sólo de la aptitud de éste para vivir la vida de la especie, sino también de la producción de la nueva alma en la materia preparada por ellos; al paso que el agente exterior que corta un gusano en varios trozos sólo es causa eficiente de la disposición que exige en esta materia, *ya apta*, un nuevo principio vital. Carecen de esa aptitud los miembros separados en los animales superiores, los cuales, para ejercer sus operaciones vitales, necesitan de todo su muy complejo organismo.

140. **Su origen.** — Limitada en su actividad a la constitución y despliegue del organismo corpóreo, el alma vegetativa no existe ni obra por sí sola, sino que forma con éste el sujeto existente y agente; por esto depende de él en el comienzo y en el fin de su existencia. Educida por la acción generadora de los padres de la potencia de la materia dispuesta a recibirla — salvo, como veremos, respecto al alma humana espiritual creada por Dios no se sabe exactamente en qué instante —, no empieza a existir sino en la materia,

de la que es forma substancial, constituyendo así un cuerpo animado que se desarrollará conforme a su diseño vital específico.

La célula-madre, preparada por los padres bajo la influencia de su alma individual, conserva la huella de ciertos caracteres particulares. Por otra parte, como quiera que el alma, sea creada por Dios (en el hombre) o educida de la potencialidad de la materia (en los animales y en las plantas), debe ser perfectamente proporcionada a ésta — como todo acto lo es al elemento potencial correspondiente —, se comprende el porqué, si no el cómo, de la herencia fisiológica o psicológica individual, cuyas irregulares influencias permanecen siempre envueltas en el misterio (Cf. n.os 449 y 450).

141. **Su fin.** — Causa formal del compuesto viviente, el alma existe mientras éste vive, y cesa de existir al mismo tiempo que él, así como cesa de existir la forma esférica de una bola de vidrio cuando ésta se rompe, o mi pensamiento cuando dejo de pensar. El alma (salvo el alma humana subsistente, y por ende inmortal) se corrompe, pues, por el hecho de la corrupción del cuerpo viviente; pero se corrompe *per accidens,* por cuanto la acción corruptora no se ejerce sobre ella, sino sobre el compuesto animado. No hay que investigar qué pasa a ser ella luego; esto equivaldría, en efecto, a suponer que es por sí sola un ser, no solamente un principio de ser.

Después de la muerte — cuyo instante preciso se ignora, siendo, por ejemplo, la última boqueada un signo a menudo dudoso en los animales superiores — pueden todavía manifestarse en ciertas partes, al par que en los órganos cortados por vivisección, verbigracia, en el corazón, los riñones, la piel, etc., unos movimientos vitales parciales. Con frecuencia no se trata sino de unas reacciones químicas o mecánicas obtenidas por excitantes apropiados y de ningún modo vitales; a veces existe una verdadera vida elemental, que se continúa bajo la acción de una forma vital parcial, reducida de antemano al estado de potencia por el alma única del cuerpo entero, cuya ausencia, desde luego, se deja sentir en breve. Las células, en efecto, se desarrollan primeramente sin orden, perdiendo luego poco a poco sus caracteres particulares para volver presto a la estructura más simple del estado embrionario primitivo.

Artículo III

El origen de la vida

Los sabios y los filósofos se dividen en dos bandos según busquen el origen de la vida en la materia o en Dios.

142. **Origen material de la vida.** — Semejante origen ha sido defendido de diversas maneras, tan hipotéticas las unas como las otras.

1.° *Hipótesis de la generación espontánea.* — La vida nació del concurso de materiales y fuerzas inorgánicas, por *autobiogénesis,* habiéndose luego diversificado y perfeccionado poco a poco por sí misma. — Mas, 1.°, *desde el punto de vista filosófico* esto es imposible, por cuanto, siendo la actividad vital esencialmente superior a la de los seres inanimados, no puede explicarse por ésta, ya que, según el principio de causalidad, lo menos no puede por sí solo dar lo más; 2.°, *desde el punto de vista científico* hay ahí una afirmación contraria a todas las experiencias realizadas, que pueden resumirse en este capital axioma de la Biología: "*Omne vivum ex vivo, omnis cellula ex cellula, omnis nucleus ex nucleo.*" Las pretensas generaciones espontáneas han sido todas desmentidas tras un más serio examen; las de Pouchet dieron lugar a los famosos experimentos de Pasteur — que, sea dicho de paso, no establecieron la absoluta imposibilidad de la generación espontánea, en los siglos pasados, de organismos inferiores a los microbios —; más tarde, el célebre Bathybius de Huxley, los radiobos de Burke, las plantas de Leduc, etc., no han resultado más convincentes.

Digamos solamente dos palabras sobre las "plantas" de Leduc, más conocidas en Francia, que tan severamente juzgó la Academia de Ciencias. Se echa en una solución de ferrocianuro de potasio ($Fe\ Cy^6\ K^4$) una bolita de sulfato de cobre ($So^4\ Cu$), mezclado con azúcar ($C^{12}\ H^{22}\ O^{11}$); al punto veremos formarse alrededor de la bolita una película de ferrocianuro de cobre ($Fe\ Cy^6\ Cu^2$), especie de membrana semipermeable donde el agua penetra por ósmosis hasta que, aumentando así la tensión, la seudocélula revienta. Escápase de ahí una partícula de la bolita primitiva en torno a la cual vuelve a comenzar la misma serie de fenómenos, y así sucesivamente. He aquí un ejemplo de los pretensos coloides minerales vivientes de que hemos hablado antes (Cf. número 138, I).

Ante el manifiesto fracaso de sus ensayos, los partidarios de la generación espontánea la retrotraen a un pasado más o menos remoto — ¡veinte o cuarenta millones de años! —, en el que se dieron unas condiciones favorables que ya no se realizan hoy día. Afirmación sin ninguna prueba científica — *Quod gratis affirmatur, gratis negatur* — y que choca siempre con el principio universal de causalidad, valedero en todos los tiempos y lugares para todo cuanto empieza a existir.

Aristóteles y los escolásticos hablan también de generaciones espontáneas, de generaciones equívocas de animales inferiores nacidos de la putrefacción, cuyos ínfimos gérmenes vivos no podían ver por carecer de microscopio. Con todo, demasiado atentos a salvaguardar el principio de causalidad para afirmar una autobiogénesis, atribuían esos nacimientos a la acción de los cuerpos celestes incorruptibles, movidos por seres espirituales.

2.° *Hipótesis de los cosmozoarios y de la panspermia cósmica.* — Más de un biólogo, resistiéndose a admitir la generación espontánea de la vida, busca el origen de ésta en otros mundos, desde los cuales supónese que cayó sobre nuestro globo, ya en forma de gérmenes cósmicos, de cosmozoarios encerrados en unos aérolitos (Richter, Helmholz), ya en forma de polvo cósmico panspérmico (Cohn). — Mas, aparte de las objeciones científicas que suscita la hipótesis de semejante viaje, queda siempre por explicar el origen de la vida en los otros globos. Retrotraer el problema no es lo mismo que resolverlo.

3.° *Hipótesis de la vida eterna.* — Según W. Preyer, la vida ha existido siempre en nuestro globo, incluso en la época de su incandescencia, aunque muy distinta de la nuestra, en forma de pirozoarios, que luego se fueron modificando poco a poco, no siendo otra cosa los cuerpos inanimados que residuos suyos. Mas la única vida orgánica que nosotros conocemos depende del protoplasma, que, incapaz de soportar una temperatura de más de 100°, no pudo existir durante los períodos azoicos, quedando siempre por explicar su origen por algo distinto de unos seres imaginarios.

143. **Origen divino de la vida.** — Como lo demuestra bien el fracaso de las teorías precedentes, la vida sólo ha podido ser comunicada a la materia por Aquel que tiene poder sobre el ser mismo de las cosas, ora *indirectamente,* habiendo infundido a la materia una fuerza seminal, merced a la cual, andando el tiempo, salieron de aquélla las diversas especies vivientes — tal es la hipótesis transformista moderada, atribuída erradamente a San Agustín —, ora *directamente,* por producción en la materia de especies vivientes más o menos numerosas. Esto nos lleva al estudio de un postrer problema: el de la evolución de la vida.

ARTÍCULO IV

La evolución de la vida

144. **Estado de la cuestión.** — Llámase *especie,* en las ciencias naturales, una clase de individuos que sólo difieren entre sí por el más o el menos de unas mismas cualidades, a la vez que difieren de los demás seres por verdaderas discontinuidades, en los elementos característicos. La especie *natural* supone en cada uno de los individuos que la integran una esencia semejante, única razón suficiente real de las propiedades reales semejantes que aquéllos manifiestan. Pero, indudablemente, no todas las especies que distinguen los naturalistas y que llamamos *sistemáticas* son especies naturales, por cuanto algunas de ellas no representan sino variedades de una misma especie natural.

Los *criterios específicos* son los caracteres anatómicos o fisiológicos que permiten distinguir las especies naturales; he aquí los principales: 1.º Criterio *genético:* son de la misma especie los seres que, inmediata o mediatamente asociados, dan entre sí productos indefinidamente fecundos; criterio no utilizable en Paleontología. 2.º Criterio de las *cualidades:* en los individuos de una misma especie no hay más que diferencias cuantitativas o de ornamentación entre los diversos caracteres de mecanismo observados; la aplicación de este criterio suele ser muy delicada. 3.º Criterio *humano,* sacado de la unidad de la especie humana y enseñado por la Filosofía y por la Revelación: las variedades que no presentan más diferencias que las razas humanas entre sí no constituyen especies distintas. Si es a veces difícil limitar ciertas especies, son muchas, en cambio, las que aparecen netamente distintas.

¿Cuál es el origen de esas especies en los seres vivientes, los únicos de que aquí se trata? ¿Son obra inmediata de Dios, o no son otra cosa las especies actuales que el fruto de lentas transformaciones de tipos primitivos poco numerosos, si no de uno solo?

SOLUCIONES PROPUESTAS. — Pueden agruparse en tres teorías principales:

1.º Teoría de la *constancia específica* o *fijismo* (Cuvier, Jussieu, Agassiz, Quatrefages). — Dios produjo directamente todas las

especies actuales, que, sin embargo, han podido sufrir a través de los siglos unas variaciones accidentales duraderas bajo diversas influencias.

2.º Teoría de las *transformaciones intraespecíficas* o *transformismo impropiamente dicho*. — Dios produjo cierto número de especies naturales. En el seno de cada una de ellas, permaneciendo igual la organización específica merced a la forma substancial siempre semejante, ha habido cambios accidentales debidos a la actividad del principio vital. El viviente fué constituído de suerte que, bajo la influencia del clima, del medio, etc., se ha ido desarrollando a través de las edades — por saltos bruscos más bien que por lentas diferenciaciones — en varias subespecies (que presentan un máximo de caracteres hereditarios comunes, gozan entre sí de una fecundidad indefinida, y cuya extensión de variación no sobrepuja la de la especie humana) y luego en razas distintas. — Esta teoría, que aceptarían, sin duda, muchos fijistas, parece la más probable en el actual estado de la ciencia.

3.º Teoría de las *transformaciones específicas* o *transformismo propiamente dicho*. — Las especies vivientes provienen, por lentas transformaciones sucesivas, bien de unos primeros organismos muy humildes (por ejemplo, las problemáticas móneras de Haeckel), que habrían evolucionado en seres cada vez más complejos y perfectos; bien de unos tipos *(embranchements)* generales muy simples, que poco a poco se habrían ido diferenciando y precisando de varias maneras en tipos cada vez más determinados (clases — órdenes — géneros — especies).

Entre los transformistas, unos admiten la intervención de un Dios personal y otros la consideran inútil; unos extienden su teoría a los tres reinos: mineral, vegetal y animal, incluyendo al hombre con su cuerpo y su alma, y otros la restringen a solos los reinos vegetal y animal, a veces dentro de ciertos límites; y, por lo que hace al hombre, hay quien lo exceptúa del todo, hay quien sólo exceptúa el alma, y no falta quien exceptúa también el cuerpo.

Son también numerosas las divergencias cuando se trata de indicar los *factores* de semejante evolución. *Lamarck* (1774-1829) — quien, desde luego, no extiende el transformismo al hombre — atribuye un papel preponderante a la *influencia activa del medio* en la variación de las formas. Como buen finalista, hace obrar al medio directamente sobre la necesidad vital y, mediante ésta, sobre los órganos (la necesidad crea el órgano); pero la mayor parte de los lamarckistas contemporáneos (como Giard, Delage, Le Dantec, etc.),

siendo mecanicistas, afirman que el medio — o, más exactamente, la interacción de los dos medios, interno y externo — deja sentir directamente su influencia sobre la forma del ser viviente. Según *Darwin* (1809-1882) — que extiende su sistema al hombre, a partir de 1870 —, el medio no tiene ninguna influencia activa en la modificación de las formas; es el *azar* quien determina la aparición de las formas nuevas en el adulto (Darwin), o sólo en los gérmenes (según los darwinistas actuales), siendo el medio únicamente una criba, que deja pasar y substituir las variaciones adaptadas por el azar a sus exigencias y suspende las menos favorables a la lucha por la vida. En una palabra, según Lamarck, el medio cambia la forma; al paso que, según Darwin, efectúa simplemente la selección de las formas cambiadas sin su intervención (selección natural). Además, la gran cuestión discutida hoy día entre lamarckistas y darwinistas consiste en saber si las modificaciones se efectúan en el adulto (tesis de los lamarckistas) o solamente en los gérmenes (tesis de los darwinistas).

145. **Crítica del transformismo propiamente dicho.** — La teoría de las transformaciones específicas, si es verdad que ha seducido a numerosas inteligencias por su aparente simplicidad, no deja de ser por esto una hipótesis falsa o dudosa en muchos de sus elementos. En efecto:

I. *Si pretende prescindir de Dios* para explicar el origen o el perfeccionamiento de la vida, *conculca manifiestamente el principio evidente y universal de causalidad,* al hacer salir lo más perfecto de lo menos perfecto, lo más complejo de lo menos complejo.

II. *Aunque admita una intervención divina:*

1.º Es *ininteligible* cuando hace derivar los individuos y las especies actuales de tipos primitivos, que, al correr de los tiempos, se habrían dividido mediante adiciones sucesivas en tipos cada vez más diferenciados, en clases, órdenes, géneros y especies.

2.º Es constantemente *desmentida por la experiencia: a)* Nunca se han comprobado transformaciones ciertas, ni espontáneas ni artificiales, no ejerciéndose el poder de reproducción sino entre individuos de igual especie y siendo siempre su término seres específicamente semejantes. *b)* La actividad del cuerpo viviente, así en germen como desarrollado, es principalmente determinada, no por el medio donde se encuentra, sino por un principio activo interno, propio de la especie, por un "diseño vital" — como dice Cl. Bernard —, que dirige su organización y mantiene la estructura característica de la misma constituída por partes íntimamente coordinadas; no adivinándose en qué pueda consistir esa precontinencia virtual, en los principios vitales inferiores, de la perfección de seres vivientes más elevados — que sólo aparecerían poco a poco, andando el tiempo —, de la cual

hablan ciertos neoescolásticos de la escuela de Lovaina. *c*) La herencia de los caracteres individuales adquiridos dista mucho de estar demostrada: un perro adiestrado engendra a un perro de su especie, no a un perro adiestrado. *d*) Ni la necesidad ni la función pueden por sí mismas crear órganos nuevos y hacer pasar, así, un ser viviente a una especie superior; la necesidad es una carencia, una nada que no puede producir *per se* lo que precisamente hace falta; una función puede desarrollar, pero no dar el órgano que, por el contrario, ella supone ya presente para ejercitarse; por ejemplo: si el vuelo ha creado alas al ave, falta saber por qué medio podía llegar a volar antes de tener alas.

Los transformistas eluden de ordinario estas objeciones apelando a las fuerzas excepcionales de la materia en los tiempos prehistóricos; petición de principio enteramente gratuita y que parece contrariar a la ley misma de la evolución, según la cual los cuerpos habrían sido antiguamente menos perfectos que en la actualidad.

3.° *Se apoya en argumentos insuficientes,* cada vez más discutidos en nuestros días, de resultas de profundas investigaciones científicas.

a) *Argumento embriológico.* — El embrión vivo pasa en su desarrollo por todas las etapas sucesivas por que la especie ha pasado a través de los siglos. "La historia del germen es un resumen de la historia de la especie; en otros términos, según la fórmula de Fritz Müller, la ontogenia es una recapitulación de la filogenia." (Haeckel.) — *Pero* hoy día está reconocido que sólo se trata ahí de un paralelismo vago, incompleto y sujeto a muchas desviaciones e inversiones. Por otra parte, se explica fácilmente: en los diferentes embriones se observan desde luego unos órganos semejantes surgidos por epigénesis; mas esos esbozos transitorios no son sino los materiales de la estructura específica, que aparecerá en breve con sus caracteres particulares determinados por un principio interno de construcción.

b) *Argumento morfológico.* — El desarrollo gradual en series continuas de ciertos órganos a través de las especies y la presencia de órganos rudimentarios o inútiles en las especies actuales ponen de relieve sus lazos de descendencia. *Mas* esas pretensas series continuas son a menudo enteramente ficticias y, después de todo, sólo probarían una semejanza de plan estructural, no una filiación. Además, el número de los órganos considerados inútiles disminuye cada día;

y, sobre todo, se olvida que en un organismo no se debe considerar aparte de las demás tal o cual pieza fundamental que puede aparecer en otra especie distinta, sino la íntima coordinación funcional de todos sus órganos, dependientes los unos de los otros, de donde resulta su estructura específica de conjunto claramente distinta de otra cualquiera.

c) *Argumento paleontológico.* — La historia de las especies actuales puede leerse, como en un libro abierto, en las capas sucesivas de la corteza del globo, las cuales nos muestran la filiación de las formas vivientes cada vez más complejas. — *Mas,* observemos, por lo pronto, que las sucesiones que puede revelarnos la Paleontología no son necesariamente filiaciones: una especie viviente pudo aparecer en nuestro globo después de tal o cual otra, sin descender de ella en modo alguno. Además, las series de fósiles comprenden numerosas lagunas que la imaginación se encarga de llenar. En los terrenos más antiguos se hallan ya las clases actuales con sus caracteres estructurales, a menudo muy complejos, bien determinados, no encontrándose nunca, por otra parte, la forma-tronco de una clase, de un orden, de una familia, etc., ni formas primitivas que reúnan los caracteres de diversas clases.

4.° Por lo que hace a los *animales,* observemos, además, que hay que considerarlos no sólo cuanto a su constitución orgánica, sino más aún en los instintos que dirigen su vida; y entonces la evolución de especie en especie aparece todavía más contraria a los hechos, si no imposible. El entomólogo Enrique Fabre ha demostrado minuciosamente, respecto a los insectos, que el instinto de las especies actuales, cuanto a sus elementos esenciales coordinados, no ha podido adquirirse por tanteos; que debió ser perfecto desde un principio, so pena de extinción de la especie; que la lucha por la vida no amaestra a los insectos, y que la influencia del medio no determina cambios esenciales en su modo de vivir.

5.° Por lo que se refiere al *hombre* — con respecto al cual es filosófica y teológicamente cierto que el *alma* fué creada inmediatamente por Dios —, su *cuerpo* no proviene, por evolución, del mono o de un ascendiente común, antropopiteco o pitecántropo. En efecto, preséntanse entre ellos sobradas diferencias en los caracteres de mecanismo: complejidad del cerebro, forma del rostro, ángulo facial, proporcionada dimensión de los miembros, posición vertical; forma de las manos y de los pies; aparte de que jamás se ha encontrado el intermediario paleontológico entre el mono y el hombre.

Éste aparece en la época cuaternaria como una especie enteramente nueva, sin ascendientes terciarios, a diferencia de los demás mamíferos.

Citemos, para terminar, esta confesión de un transformista harto conocido, Yves Delage: "Reconozco sin ambages que jamás se ha visto que una especie engendre a otra, y que no se cuenta con una sola observación, absolutamente formal, demostrativa de que esto haya tenido lugar una sola vez. Refiérome a una verdadera y auténtica especie, fija como las especies naturales y que se conserve como éstas sin el auxilio del hombre... Estoy convencido de que se es o no se es transformista, no por motivos sacados de la Historia Natural, sino a causa de las propias opiniones filosóficas." Por lo demás, la teoría transformista, aunque fuese verdadera, no suprimiría en modo alguno la necesidad de la intervención divina, la cual sería indispensable no sólo para la producción de los primeros seres vivientes, sino también para la prolongada transformación sucesiva de las formas inferiores en especies más perfectas.

La doctrina de la Iglesia en esta cuestión se limita a esto: es de fe que el *alma* del hombre fué creada directamente por Dios y que toda la raza humana desciende de Adán y Eva. Es doctrina teológicamente común, sancionada por un decreto de la Comisión Bíblica, que el relato del Génesis enseña la formación inmediata por Dios del *cuerpo* de Adán y, sobre todo, del de Eva, lo cual descarta la producción del cuerpo humano por vía de evolución. Respecto a la transformación de las especies vegetales o animales, nada hay revelado sobre esta materia ni en la Escritura ni en la Tradición, siendo una cuestión puramente filosófica y científica.

146. **El evolucionismo.** — El transformismo no es otra cosa que la aplicación al desarrollo orgánico de los seres vivientes de una teoría más general: el evolucionismo. Propuesta en forma científica por Spencer (1820-1903) y en forma metafísica por Bergson (Cf. n.º 60), esta concepción se reduce siempre a negar la primacía del Ser y del Acto afirmada por el sentido común y defendida por la filosofía aristotélica para substituirla por la del Devenir y la Potencia; a reemplazar al Dios, Motor inmóvil, de la teología tradicional, ora por el Incognoscible (Spencer), ora por un Dios que se hace (Evolución creadora) a través de las evoluciones progresivas, con frecuencia trabajosas, de los mundos material, viviente, intelectual, moral y social, y que, por fin, debe realizarse un día en una Humanidad perfecta, donde reinarán sin lucha, sin esfuerzo y sin autoridad alguna la libertad, la igualdad y la fraternidad entre todos los

hombres. Semejante sistema, que desde luego no hace otra cosa que extender, sin prueba alguna, al universo entero una ley de evolución que ni siquiera aparece verificada en Biología, no es más que una continua conculcación del principio de causalidad, en su forma científica, y del principio de identidad, en su forma metafísica.

PSICOLOGÍA

LA VIDA SENSITIVA E INTELECTIVA

INTRODUCCIÓN

Nociones generales. — La Psicología experimental. — Su objeto material. — Su objeto formal. — Ojeada histórica. — El método: la observación, la experimentación y la determinación de las leyes.

147. **Nociones generales.** — La Psicología, en el sentido estricto que se da actualmente a este nombre, es *la ciencia de las vidas sensitiva e intelectiva* consideradas principalmente en el hombre.

Como toda ciencia de la naturaleza, debe partir de la observación de los hechos, que son aquí las diversas operaciones sensitivas e intelectivas. Estúdialas en cuanto son modificaciones físicas del ser viviente, para elevarse de ahí — a la luz de los primeros principios — primeramente a las diversas causas próximas, o sea, a las facultades, y después a la causa interna suprema, o sea, al alma, cuya existencia establece y cuya naturaleza determina. Divídese, pues, en dos grandes partes, *experimental* la una y *racional* o *metafísica* la otra.

La Psicología racional, la única, después de todo, que es de verdad una disciplina filosófica — *cognitio per altissimas causas* —, está hoy día muy descuidada, bien porque, como hacen los positivistas agnósticos, se relega el alma a la esfera de lo incognoscible so pretexto de que no es objeto de la experiencia sensible, bien porque, con los materialistas, se llega al extremo de negar positivamente la existencia del alma. La Psicología, considerada ya como una rama de la Biología, no de la Filosofía, se halla así reducida a la Psicología experimental, a la cual se da abusivamente el título de Psicología *científica*, como si la ciencia se limitara a conocer en detalle los fenómenos sensibles y las leyes de su eslabonamiento, sin investigar las reales e internas causas de los mismos.

Sea experimental o racional, la ciencia que llamamos Psicología se distingue de la Psicología *empírica*. Ésta consiste en el *arte* de observar los rasgos concretos de la fisonomía moral de individuos determinados, de descubrir el papel que tales ideas o tales sentimientos pueden desempeñar en la vida personal de los mismos, de discernir los motivos o móviles que de ordinario regulan su conducta. En su forma *literaria* dicho arte es el propio del dramaturgo, del novelista, del poeta, del orador, etc., quienes se proponen pintar, cautivar o conquistar el corazón humano; en su forma *práctica* se le encuentra, por ejemplo, en el labriego astuto, en el comerciante sagaz, en el viajante persuasivo que conoce su clientela y sabe herirla en la fibra sensible.

En fin, el vocablo "Psicología" se usa a menudo en el sentido derivado de conjunto de los rasgos psicológicos peculiares de una categoría de hombres, y de ahí que se hable de psicología del soldado, del hombre de leyes, del inglés, de las multitudes, etc.

Vamos, pues, a estudiar sucesivamente la Psicología experimental, y luego la Psicología racional, fieles en esto al método realista de Aristóteles y de los escolásticos que hasta aquí hemos seguido siempre.

148. **La Psicología experimental.** — Ciencia de las *operaciones* de las vidas sensitiva e intelectiva, en opinión de los escolásticos, la Psicología experimental se define, generalmente, hoy día: *la ciencia de los fenómenos de conciencia.* Definición inexacta, por cuanto supone — sin razón, como veremos — que todo hecho psicológico, toda operación sensitiva e intelectiva es producida o al menos percibida por la conciencia.

En nuestros días se la suele llamar, siguiendo al profesor danés Höffding, una *psicología sin alma,* para denotar a las claras que se prohibe a sí misma toda investigación sobre la existencia o la naturaleza del alma, a la manera que la Biología o la Física no se ocupan en modo alguno en la esencia de la vida o de la materia. Mas, por legítimo que sea analizar con precisión los hechos psicológicos sin determinar inmediatamente la causa superior de los mismos, dicha expresión no resulta menos desacertada y mal escogida. Revela una tendencia fenomenista por el hecho de admitir así unos fenómenos sin sujeto, y propende a deformar el objeto material de la Psicología consistente en los hechos o estados psicológicos, a los que se despoja, en efecto, de su carácter esencial de personalidad, de pertenencia a un sujeto, a un yo substancial que los produce y los une, al extremo de hacerlos ininteligibles. ¿Es posible comprender, por ejemplo — una vez descartada toda idea de sujeto —, el hábito, esa disposición de un sujeto para tal o cual serie compleja de actos determina-

dos adquirida por la repetición de tales actos? ¿Es posible comprender la asociación de las ideas, esa obra de actividad sintética, de la cual los fenómenos asociados no son más que los materiales?

149. **Su objeto material.** — Constitúyenlo los hechos — los *fenómenos,* como se dice hoy día — de las vidas sensitiva e intelectiva, que se describen y clasifican, y cuyas condiciones de existencia y leyes se determinan.

Los fenómenos psicológicos presentan *dos caracteres* en los que importa insistir: *distínguense de los fenómenos físicos y fisiológicos,* y guardan *estrechas relaciones con estos últimos.*

I. *Distínguense de los fenómenos* no solamente *físicos* — puesto que son operaciones vitales irreducibles a éstos, como hemos visto (Cf. n.° 138) —, sino también *fisiológicos,* contra el sentir de los materialistas, que hacen de ellos unos "procesos nerviosos de doble aspecto". En efecto:

1) Dichos fenómenos constituyen un *mundo interior* perceptible directamente por sola la conciencia de aquel que los produce o los experimenta y a quien aparecen al mismo tiempo como suyos, como personales. Por ejemplo, si pienso actualmente en tal amigo, soy el único que conozco este pensamiento, el único que lo conozco como pensamiento *mío,* mediante mi conciencia, que me revela que *yo* pienso.

Indudablemente, numerosos fenómenos psicológicos pueden ser conocidos, si no experimentados como propios, por otros, merced a las modificaciones orgánicas que son señales o un parcial elemento constitutivo de los mismos; así sentimientos de cólera, de alegría, de tristeza, esfuerzos de atención, etc.; pero también ésos sólo son conocidos cualitativamente de una manera inmediata, precisa y personal, por el propio sujeto, e indirectamente por los demás, en virtud de una interpretación más o menos exacta de los movimientos exteriores que los manifiestan. Indudablemente, no todos son percibidos siquiera por la conciencia del sujeto, por cuanto parece cierto que algunos son inconscientes; pero esto no impide que pertenezcan a una vida interna, cerrada a las miradas directas del exterior.

2) *De sí, no son extensos, ni,* en consecuencia, *directamente mensurables, ni divisibles,* por falta de unidad cuantitativa, *ni localizables los unos respecto de los otros,* sino sólo susceptibles de una mayor o menor *intensidad cualitativa,* por hallarse el sujeto en acto más perfecto que la perfección que ellos le aportan (Cf. n.° 91). No

son, pues, sino puras metáforas las alegrías "profundas", "diez veces mayores" que tal otra, "disminuídas en la nitad" por tal circunstancia; de la misma manera que mi gozo no se encuentra a la diestra ni a la siniestra, encima o debajo de mi pensamiento de una buena noticia. Trátase aquí evidentemente de nuestros *actos* psicológicos, no de los *objetos* sobre los cuales versan los actos de conocimiento o de apetito, objetos que pueden ser materiales y, por lo tanto, extensos.

Sin embargo, los fenómenos de la vida sensitiva son *extensos* "*per accidens*" y, en consecuencia, localizables a causa de la modificación orgánica que los constituye parcialmente. Así, una sensación de quemadura o de desgarro es, desde este punto de vista, cuantitativamente mensurable y localizable en la parte de nuestro cuerpo afectada.

Estas dos diferencias han sido exageradas por la psicología ultraespiritualista de la escuela cartesiana (Cf. n.º 151), por cuanto de la sola alma, identificada con la conciencia, hace el sujeto de los fenómenos psicológicos — que, en consecuencia, son todos conscientes y espirituales — y atribuye a sólo el cuerpo, considerado como substancialmente distinto del alma, todas las operaciones orgánicas. De ahí que los escolásticos no las dan sino con las reservas que nosotros hemos añadido.

3) Manifiestan una actividad vital, extraña a los hechos físicos, singularmente más rica y más independiente del medio exterior que la de la simple vida vegetativa. Forman una especie de corriente — la corriente de la conciencia *(the stream of consciousness)* de que habla el psicólogo americano W. James (1842-1910) — de aspecto siempre mudable, de una espontaneidad maravillosa y, sin embargo, continua. Si se interrumpe, verbigracia, durante el sueño, se reanuda en seguida en el punto exacto donde se había parado, añadiendo sin cesar nuevos elementos a los elementos viejos.

Conviene, con todo, no exagerar ese impresionante carácter de movilidad perpetua que presenta nuestra vida interior, al extremo de erigirlo, con la escuela intuicionista contemporánea de W. James y de Bergson, en el único "dato inmediato de nuestra conciencia" y de reducir la realidad a un continuo móvil de aspectos indefinidamente variados que se deshace y rehace siempre sin ningún sujeto (Cf. Ontología, n.º 60, II), sin ninguna distinción de hechos típicos determinados — ideas, juicios, voliciones, etc. —, que no serían sino unos recortes artificiales, unas parcelaciones engañosas realizadas por nuestro entendimiento deformador en lo real fluyente. Tan inmediatamente como su movilidad, la conciencia nos hace ver en nuestra vida interior, manifiestamente *nuestra*, un yo que vive, que piensa, que siente, etc.; y a través de sus aspectos,

siempre mudables, ciertas operaciones, ciertos hechos, así cognoscitivos como volitivos y afectivos, semejantes bajo sus distintas modalidades particulares.

II. *Dependen del organismo,* inmediatamente del sistema nervioso, de una manera, ya intrínseca, si se trata de la vida sensitiva, esencialmente orgánica, ya extrínseca, si se trata de la vida intelectiva; dependencia que es, desde luego, recíproca, y que hoy día suele designarse con la vaguísima expresión de mutua influencia de lo físico en lo moral y de lo moral en lo físico. Así se explica, por ejemplo, que el ejercicio de nuestros sentidos dependa del estado de nuestros órganos sensoriales; que un malestar corporal retarde el curso de nuestra vida interior; que, por otro lado, nuestras decisiones dirijan en parte nuestra actividad externa. Estudiaremos más detenidamente esta verdad de experiencia al tratar de la unión substancial entre el alma y el cuerpo en Psicología racional (Cf. n.º 447).

Esta interdependencia real no debe concebirse como la de dos series paralelas de fenómenos, psicológica la una y fisiológica la otra, en las que un elemento corresponda a otro elemento — a la manera de una curva y una ecuación representativas de una misma función —, de suerte que el conocimiento de una de tales series permita reconstruir exactamente la otra. Semejante *paralelismo psicofisiológico,* sobre destruir la unidad del ser pensante, no podría ser demostrado experimentalmente, ni siquiera existir, por cuanto esas dos series heterogéneas no son divisibles en elementos correspondientes; verbigracia, un juicio no puede dividirse en células ni en partes de trayecto de influjo nervioso. Una íntima dependencia, cuyos detalles nos son desconocidos, entre dos aspectos, inmaterial el uno y orgánico el otro, de nuestra vida consciente, he aquí lo único que podemos afirmar.

150. **Su objeto formal.** — Los hechos que integran su objeto material los estudia la Psicología bajo el *aspecto subjetivo* de los mismos, es decir, en cuanto son modificaciones reales del sujeto viviente. Se esfuerza en describirlos exactamente, en clasificarlos, en determinar su modo de producción, su mecanismo, sus antecedentes y consiguientes, y en sacar de sus observaciones unas leyes generales de identidad, diversidad, coexistencia, causalidad, sucesión y finalidad.

Distínguese, pues:

1) De la *Moral,* que sólo estudia nuestras acciones *deliberadas y libres,* y esto desde el punto de vista del *valor moral* de las mismas, es decir — como veremos —, de su aptitud para hacernos realizar o no nuestro verdadero fin último de hombres consistente en la posesión beatífica de Dios, nuestro supremo Bien.

2) De las *demás ciencias teóricas,* universales o particulares. Indudablemente, los actos de conocimiento — sensaciones, percepciones, imágenes, ideas, juicios y raciocinios — de que se forma toda ciencia son otros tantos actos psicológicos. Pero esas ciencias estudian el contenido de tales actos, lo que dan a conocer o expresan, al paso que la Psicología no se ocupa en esto, sino que considera esos diferentes actos en sí mismos y en su mecanismo, esforzándose por determinar en qué consiste la modificación del sujeto cognoscente que cada uno de ellos constituye.

Para dar bien a entender esta distinción capital importa ponerse en guardia, desde ahora, contra la equívoca terminología empleada en nuestros días, en que las palabras sensación, percepción, imaginación, conocimiento, etc., significan indistintamente el *acto,* verbigracia, de conocer, percibir, etc., y el *objeto* conocido, percibido, etc. El lenguaje de los griegos y de los escolásticos, mucho más preciso, distinguía, en cambio, con todo esmero, verbigracia, αἴσθησις de αἴσθητον, νόησις de νόητον; sensa*tio,* percep*tio,* imagina*tio,* cogita*tio,* de sensa*tum,* percep*tum,* imagina*tum,* cogita*tum,* etc., comprendiéndose, así, sin dificultad, que la Psicología que estudia lo uno difiere mucho de las demás ciencias que analizan lo otro. ¡Cuántas falsas teorías, por ejemplo, el empirismo, el asociacionismo, el idealismo, etc., deben principalmente a esa anfibología lo especioso de sus argumentos! En especial, en el doble sentido del vocablo "sensación" es donde estriba principalmente el subjetivismo moderno, que niega arbitrariamente toda objetividad real a la sensación, a la cualidad conocida por el sentido *(sensatum),* so pretexto de que la sensación, el acto de sentir *(sensatio)* es un fenómeno de conciencia (Cf. n.º 206). Basta para convencerse de esto leer el argumento que aduce Rabier (*Logique,* pág. 13) para establecer que el color, el sonido, el calor, etc., no existen en la realidad; argumento que pierde toda su fuerza no bien se reflexiona sobre el doble sentido del vocablo equívoco que sirve de término medio:

El color es una sensación;

Distingo la mayor: sensación = { *sensatum: lo concedo.* / *sensatio: lo niego.* }

Es así que una sensación es un fenómeno de conciencia;

Contradistingo la menor: sensación = { *sensatio: lo concedo.* / *sensatum: lo niego donec probetur.* }

Es así que un fenómeno de conciencia sólo existe en la conciencia,
Luego el color sólo existe en la conciencia.

Dejemos pasar la segunda menor; y, según la distinción dada, podemos negar la consecuencia y por lo tanto el consiguiente.

Del hecho de que el acto de la sensación que la conciencia nos revela inmediatamente sea un acto nuestro, que evidentemente sólo existe en nosotros, no hay derecho a concluir que el objeto, la cualidad sensible concreta afectada por

tal acto es necesariamente interior a nosotros, a menos de suponer *a priori*, por una petición de principio del todo gratuita, que un objeto exterior contiguo a nuestros órganos no puede obrar sobre nuestros sentidos de suerte que se haga conocer de nosotros.

Encuéntrase, con todo, algo de esta distinción en la que W. James establece entre los estados *substantivos* y los estados *transitivos*. Por los primeros entiende los datos de nuestras sensaciones, percepciones, imágenes, etc., en otros términos, los objetos conocidos que ofrecen a la conciencia una cosa bastante estable, bastante consistente. Los segundos constituyen la actividad psicológica en su ejercicio mismo; son los mismos actos, el fugaz tránsito de uno a otro, hechos que aparecen ante la conciencia como relámpagos, siendo, por lo tanto, difícilmente observables. Descúbrese ahí un tímido retorno a la antigua distinción entre los objetos y los actos, siendo tan sólo de lamentar que se llame a los actos *estados*, dándoles a la vez el contradictorio epíteto de *transitivos*, y, sobre todo, que todos los objetos de actos de conocimiento, incluso los *sensatums*, sean considerados *a priori* como *estados de conciencia*.

151. **Ojeada histórica**. — El doble hecho, tan evidente a todo el mundo, de la distinción entre los fenómenos concienciales y los fisiológicos y de su mutua dependencia ha dado origen, en el decurso de los siglos, a diversas teorías, de las que, si bien pertenecen, sin duda alguna, a la Psicología racional, no es inútil dar desde ahora alguna idea, a fin de comprender mejor las diferentes explicaciones que dan de los fenómenos psicológicos. Nos limitaremos a indicar las grandes corrientes del pensamiento filosófico en torno a este tema.

I. *Aristóteles y los escolásticos*, después de haber observado esos hechos de un modo tan exacto como era posible en su época, los explican por la unidad de existencia y de operaciones del compuesto viviente. Éste resulta de la unión substancial de dos principios complementarios, el alma y el cuerpo, que participan del mismo acto de existencia. A su modo de ver, no hay ahí solamente un motor y un móvil individualmente distintos — de lo contrario el cuerpo no formaría parte de la persona viviente, sino que sólo sería un instrumento suyo inerte (como lo era el cuerpo movido por el arcángel San Rafael) —; no hay interacción recíproca, forzosamente accidental, de dos substancias completas, sino solidaridad substancial de funciones distintas de un todo individual existente único, que obra, por consiguiente, en todas sus partes conforme a la finalidad del alma, la cual con su "información" comunica el ser y el obrar específicos a la materia del cuerpo. Éste no tiene, pues, en ese estado de unión, ser ni actividad aparte, independientemente del alma: "lo mismo es — dice Santo Tomás — para el cuerpo tener alma que para la materia de tal cuerpo existir en acto" (In II *De Anima*, I, 1, fin).

II. *Descartes*, inteligencia de matemático que aplicaba a todos sus estudios el método geométrico — "*omnia apud me geometrice fiunt*", confesaba él mismo —, procede en sentido inverso y *deduce* sus concepciones psicológicas de sus teorías, verbigracia, sobre el pensamiento consciente, esencia del alma; sobre la extensión, esencia de los cuerpos. La lógica de su sistema le lleva, así, a establecer entre el alma y el cuerpo, como Platón en la antigüedad, un absoluto dualismo de dos substancias completas y a reducir, a despecho de sus reiteradas protestas, la unidad del hombre a una simple unión accidental

del cuerpo, única a quien competen las operaciones orgánicas del orden vegetativo y sensitivo, con el alma, única que ejerce las operaciones mentales. De ahí que niegue toda clase de alma no sólo a las plantas, sino también a los animales, que no son, según él, otra cosa que autómatas con plumas y pelos. De hecho, habla Descartes de interacción entre el alma alojada en la glándula pineal y el cuerpo, como si se tratase de un motor y un móvil individualmente distintos, y se esfuerza por explicar ese comercio de acción, que no es ya base para una comunidad de existencia, por la hipótesis de esa especie de tercera substancia intermediaria consistente en los espíritus animales.

El abandono de esta hipótesis gratuita y contradictoria mueve sin tardanza a sus discípulos a buscar el principio de esa unión de actividad en Dios; ora en un Dios personal, único agente que desde toda la eternidad la regula mediante una armonía preestablecida (Leibniz), o la realiza en el tiempo a tenor y con ocasión de los actos aislados así del cuerpo como del alma (ocasionalismo de Malebranche), ora en un Dios, sola y única realidad, que, merced a sus atributos, el pensamiento y la extensión, se manifiesta en dos lenguajes paralelos distintos, aunque mediante unas leyes esencialmente idénticas (panteísmo de Spinoza).

Otros, más cautos, se contentaron con afirmar la existencia y la marcha paralela de dos series de fenómenos exactamente correspondientes, fisiológica la una y psicológica la otra, sin cuidarse de explicarlas ni siquiera de probar la realidad de semejante correspondencia término por término. Es el *paralelismo psicofisiológico* de Paulsen, Wundt, Ebbinghaus, Taine, etc.

III. Ante esas dos series, cuya correspondencia seguía siendo inexplicable, pareció más sencillo eliminar una de ellas para suprimir, así, el problema:

1) Para los *idealistas inmaterialistas*, como Berkeley y Lachelier, solamente la conciencia es real; la materia, en especial el cuerpo humano, es un dato ilusorio que se resuelve en estados de conciencia, no teniendo, por lo tanto, más existencia que la que nosotros le damos por el hecho de pensarlo. — Los *fenomenistas* van más lejos; niegan la existencia del mismo sujeto pensante y reducen la conciencia a una colección de fenómenos sin nexo interno de unión. — *Kant* relega la materia, lo mismo que el alma, al mundo incognoscible de los noúmenos, y no ve en la extensión material otra cosa que una forma subjetiva bajo la cual aparece todo fenómeno a nuestros sentidos externos.

2) Para los *materialistas* no hay más cosa real que el cuerpo, con sus fuerzas físicoquímicas y mecánicas. La llamada actividad psíquica es: *a*) ora una función o producto del cerebro, que, al decir de Vogt, "secreta el pensamiento como el hígado y el riñón secretan la bilis y la orina"; *b*) ora un reflejo, un epifenómeno inerte, especie de sombra que acompaña los hechos orgánicos; *c*) ora una simple ilusión, cuyo origen, por supuesto, se guardan bien de explicar.

152. **Método.** — Claro está que la Psicología experimental — como su nombre lo dice sobradamente — debe fundarse en el estudio de los hechos psicológicos y no deducirse de definiciones *a priori*, a la manera de las Matemáticas, como pretendió Spinoza, quien parte de la definición de la substancia, de la determinación

de sus atributos (pensamiento y extensión) y de sus modos (entendimiento y voluntad, movimiento y reposo) para aplicar todo esto al hombre. "Yo analizaré — dice — las acciones y los apetitos de los hombres como si se tratase de líneas, planos y sólidos." (*Ética*, P. III, Introd.)

Vamos, pues, a encontrar aquí los procedimientos sucesivos empleados por las ciencias de la naturaleza (Cf. n.° 567): observación, hipótesis, experimentación, determinación de leyes generales obtenidas gracias al raciocinio inductivo, analógico y deductivo, definiciones empíricas y clasificación. Algunos de estos procedimientos ofrecen en Psicología dificultades especiales que es preciso señalar; además de la determinación de leyes generales que la libertad humana parece excluir, se debe tener en cuenta que la observación y la experimentación pueden ser dobles, a tenor del doble aspecto, inmaterial y material (éste indirecto o directo), que presentan los hechos psicológicos.

153. **La observación en Psicología.** — El estudio atento de los hechos, o sea, la observación, puede ser, pues, de dos clases:

I. *Interna.* — El hombre tiene normalmente una *conciencia espontánea* de los actos que constituyen su vida interior; conócelos así como suyos. Pero, además, puede hacer labor de *conciencia refleja,* aislar mentalmente tal acto en particular, analizarlo y estudiarlo como un objeto distinto de sí; en este caso practica la observación interna, propiamente dicha, lo que hoy día recibe el nombre de *introspección,* tomado del inglés. Ésta es *propia* de la Psicología, y le es además *indispensable.* En efecto, siendo la conciencia el único testigo inmediato "ocular" de los fenómenos psicológicos, ¿cómo será posible interpretar en los demás las manifestaciones externas de tales fenómenos y formarse una idea exacta de ellos, si no hemos examinado o al menos experimentado otros semejantes en nosotros mismos?

Este linaje de observación no carece, evidentemente, de *dificultades:* 1) *de parte del sujeto;* sobre exigir un esfuerzo de atención reflexiva, desconocida de los niños y relativamente rara en los adultos de cultura ordinaria, puede ser falseada en la descripción de lo que experimenta por las ideas preconcebidas, por las ilusiones del amor propio y por las fallas de la memoria; 2) *de parte del objeto,* que, siendo inmaterial, complejo, sutil, variado y rápido, se presta poco a un examen minucioso, cuando no se substrae a él totalmente.

Sin embargo, no conviene exagerar estas dificultades o imperfecciones al extremo de afirmar que dicha observación es:

1) *Imposible:* tal es la famosa objeción de Augusto Comte (1798-1857), fundada en "la imposibilidad en que se halla un individuo pensante de dividirse en dos, uno de los cuales razonaría, mientras el otro le miraría razonar". — Sin detenernos a precisar el pensamiento exacto de Comte, decimos que la objeción, tal como suele formularse, halla su respuesta en la experiencia cotidiana: la introspección se practica de continuo; luego es posible *(a fieri ad posse valet illatio)*. Por otra parte, el sujeto — el "yo" consciente — y el objeto — el "yo" conocido — no son aquí totalmente idénticos. Existe, sin duda, el mismo "yo" substancialmente, pero bajo dos aspectos, en dos funciones que en él permite distinguir ese poder incontestable — puesto que es ejercido por todos — de la conciencia psicológica, tanto espontánea como, principalmente, refleja.

2) *Inexacta:* el solo hecho de observarse altera el fenómeno observado. — *Mas,* si esto es verdad respecto a los actos de una intensidad excepcional, como un arrebato de ira, no ocurre así en las circunstancias ordinarias en que es fácil verse, pensarse, sentirse, quererse, etc. — Además, en cualquiera hipótesis nos queda a menudo el recurso de utilizar los datos — a veces falaces, ciertamente — de la memoria, así inmediata, que prolonga de algún modo un hecho apenas disipado, como remota, que lo suscita más o menos exactamente en un recuerdo.

3) *Insuficiente:* el conocimiento de nuestra vida interior no permite por sí solo construir una ciencia psicológica general. — *Mas* el estudio de nosotros mismos basta para establecer ciertas leyes para categorías de hechos semejantes, como las ideas, las sensaciones, etc. Cuanto a la psicología humana, supone evidentemente una observación no sólo interna, personal, sino también externa.

II. *Externa.* — Versa *indirectamente* sobre esos documentos que son las literaturas, la historia, las mismas lenguas, esas "psicologías petrificadas", cuya formación revela tan bien las etapas sucesivas del pensamiento; o *directamente* sobre unas personas, en quienes se observa la expresión natural o convencional de su vida interior; actos, actitudes, gestos, palabras. *Nunca es inmediata,* por cuanto no alcanza sino manifestaciones externas y con frecuencia se desliza en ella el *error,* ya a causa del observador, que analiza o interpreta mal, o atribuye a otro lo que en sí observa; ya a causa del sujeto, que por ser inculto no sabe observar ni expresar claramente lo que

experimenta, o por ser instruído obedece a sugestiones inconscientes del observador o a preocupaciones del amor propio, cuando no miente deliberadamente.

Se observa igualmente a los niños, a las multitudes, a los adultos anormales y a los animales, y, bajo sus diversas formas, esta *psicología comparada* ayuda a conocer de una manera más precisa, a la luz de las diferencias halladas, la vida normal del hombre. Así, la *psicología infantil* se aplica a precisar el progresivo desarrollo de las funciones complejas del adulto, por ejemplo: de las percepciones, de los hábitos motores, del lenguaje, del pensamiento, etc.; la *psicología de las multitudes* revela principalmente la vida afectiva con luz más certera y permite tocar con los dedos la poderosa influencia que ejercen sobre el individuo las diferentes sociedades donde vive; la *psicología patológica* suministra numerosas experiencias naturales de concordancia, diferencia, variaciones concomitantes y residuos (Cf. n.º 580), puesto que también en los anormales hay de ordinario exceso, insuficiencia, separación o unión excepcionales de funciones elementales, que, de otra parte, pueden sin duda ser, por esto mismo, profundamente modificadas; en fin, la *psicología animal* pone de relieve — gracias a las diferencias notadas en el animal — el oficio exacto de la mente y de la voluntad libre en el hombre. Además, la función precisa de cada centro nervioso, suponiendo que cada uno tiene la suya, puede manifestarse no sólo en las vivisecciones, verbigracia, del cerebro — con frecuencia imposibles o prohibidas por la Moral, cuando se trata de seres humanos —, sino también en la mayor o menor complejidad del sistema nervioso en los diferentes grados de la vida animal caracterizados por la presencia o ausencia de tal o cual actividad psicológica.

154. **La experimentación.** — Ante los hechos observados la mente formula una hipótesis que los explica; hipótesis que es preciso verificar en seguida mediante experiencias practicadas de suerte que el "nexo causal" sea puesto de relieve: se produce, en el estado lo más aislado posible, al antecedente que se supone ser necesario y suficiente (= la causa en el sentido moderno de la palabra; Cf. n.º 111). Cuando se trata, como aquí, de un hecho psicológico, hay tres clases de experimentación, según se parta de uno u otro de los tres antecedentes de los que aquél puede depender esencialmente por diversos motivos; a saber, el antecedente:

1) *Físico*. Es el objeto de la *Psicofísica,* ciencia experimental de

las relaciones existentes entre las sensaciones y su excitante exterior, la cual ha estudiado sobre todo, con el auxilio de instrumentos delicados, como el acusímetro, el fotoestesímetro, el algesímetro, etc., los "umbrales primitivos o diferenciales" de las sensaciones (Cf. leyes de Weber y de Fechner, n.º 200), los tiempos de sensación y de percepción, etc., sin haber llegado aún a grandes resultados, por cuanto la sensación, cualitativamente considerada, escapa a toda medida de orden cuantitativo.

2) *Fisiológico.* Es el objeto de la *Psicofisiología,* ciencia experimental de las relaciones existentes entre los hechos de conciencia y los hechos orgánicos, la cual determina, por ejemplo, los efectos de las vivisecciones nerviosas, las alteraciones cerebrales que corresponden a las diferentes amnesias, las manifestaciones fisiológicas de las emociones. Hoy día tiende cada vez más a reconocer que si la vida conciencial depende del sistema nervioso, se debe menos a tal órgano, a tal centro, a tal zona determinada que al estado general del mismo.

3) *Psicológico.* Es la experimentación psicológica propiamente dicha. Como la observación — de la cual sólo difiere por el hecho de ser dirigida por una hipótesis que hay que verificar —, puede ser *interna* o personal y *externa,* estando sujeta en ambos casos a las mismas dificultades que la simple observación. La experimentación externa se efectúa, sobre todo, bien por medio de cuestionarios, dirigidos, verbigracia, en ciertas revistas, a gran número de personas, dando principalmente resultados de orden cuantitativo (por ejemplo, de *n* personas, cuántas han experimentado tal fenómeno en tales circunstancias); bien por medio de pruebas-tipos, de *tests,* propuestos directamente a diversos sujetos para determinar, por ejemplo, su acuidad sensorial, las cualidades de su memoria, la rapidez o mecanismo de sus operaciones mentales, etc. En estas experiencias, en las que hay que guardarse de sugerir la respuesta por el modo de hacer las preguntas, se tiene en cuenta hoy día, más que la respuesta bruta o la reacción del sujeto, la descripción que éste hace de lo que pasa en su interior; método que los alemanes llaman de Würzburg, donde es empleado por Külpe, Dürr, Marbe, etc., y que merecería con más razón el nombre de método de París, por haber sido Binet su iniciador.

Empléase también a menudo el *hipnotismo* para poner de relieve los efectos propios de un fenómeno psicológico que queda solo en una conciencia donde la sugestión del hipnotizador ha hecho el vacío;

pero no puede saberse hasta qué punto es real ese vacío, si intervienen o no factores de los que el sujeto no tiene conciencia, ni, en fin, si el fenómeno en cuestión resulta o no modificado por el estado general anormal del hipnotizado.

Añadimos unas palabras sobre la *Psicoanálisis* de que tanto se habla hoy día. Según esta teoría, el espíritu tiene como función general relegar al inconsciente los "complejos" que constituyen el verdadero fondo psicológico de cada individuo; y la Psicoanálisis se gloría de descubrirlo, bien por medio de la hipnosis (Breuer), bien merced a preguntas hábilmente formuladas, al análisis de los conceptos emitidos espontáneamente, de los tonos, actitudes, gestos involuntarios, sueños, etc. Tal es, en especial, el método del psicólogo vienés Freud, quien sostiene además que el fondo común de tales "complejos" es la libídine y sus perversiones (Cf. n.° 147).

155. **La determinación de las leyes.** — En las ciencias de la naturaleza, cuando una experimentación suficiente ha puesto de relieve la constancia de una relación de hecho entre dos fenómenos, la razón se juzga autorizada para considerarla como una relación esencial y, en consecuencia, universal, y a erigirla por lo mismo en ley de identidad, de diversidad, de coexistencia, de causalidad, de finalidad; tal es la obra del raciocinio inductivo o analógico. Lo mismo ocurre en Psicología, con estas diferencias, casi: 1.°, que dichas leyes no pueden ser cuantitativas, por cuanto el hecho psicológico, como cualidad, escapa a toda medida directa; 2.°, que la determinación exacta de las relaciones esenciales, aun en la esfera de la cualidad, es singularmente delicada a causa de la sutileza y complejidad de los fenómenos psicológicos, tan difícilmente observables con holgura y en el estado puro, y a causa también de los caracteres individuales que imprimen al curso de cada vida interior su fisonomía especial. Como quiera que sea, encuéntrase en todas esas leyes una ley más general, que no hace otra cosa, después de todo, que expresar la inmanencia de la operación vital; es el *principio de energía creciente* así formulado por Wundt (1832-1920): "Hay más en el consiguiente que en el antecedente"; por ejemplo: hay más en la sensación que en la excitación, en la idea que en la imagen, en la decisión que en el último juicio práctico, etc.

Se rehusa a veces a la Psicología el derecho a formular leyes, so pretexto de que el determinismo, la relación necesaria que expresan, es incompatible con la libertad humana. Pero esto es olvidar que nuestra vida psicológica no se reduce a nuestras decisiones libres y que abarca muchos otros actos que en nada dependen, o sólo de un modo indirecto, de nuestro libre albedrío;

que, hasta en la realización de nuestras decisiones libres, la voluntad no hace más que dirigir libremente en determinado sentido, a manera de una causa superior, nuestra actividad psicológica, sin inmiscuirse en su funcionamiento interno. Cuando, por ejemplo, decido libremente pensar en tal objeto, el entendimiento no deja de proceder aquí conforme a sus leyes propias, que estudiaremos más adelante: abstracción de lo inteligible extraído de la imagen sensible, expresión del objeto pensado en un concepto, etc.

CAPÍTULO I

LA ACTIVIDAD PSICOLÓGICA SUS FORMAS GENERALES Y SUS MODOS DE EJERCITARSE

Antes de analizar en detalle nuestra actividad psicológica importa indicar sus formas principales — a saber, las *facultades* a que pertenecen —, así como las modificaciones que a su ejercicio aportan la actitud mental llamada *atención* y las *disposiciones* adventicias llamadas *hábitos adquiridos*.

ARTÍCULO I

Las facultades

156. **El sujeto.** — Una simple ojeada, por superficial que sea, dirigida a nuestra vida interior descubre en ella la existencia de un sujeto, de un yo único y permanente, que se manifiesta al reflexionar sobre cada uno de los actos que le atribuímos (S. TH., *De Veritate*, X, 8) y cuya presencia es lo único que puede dar razón de hechos

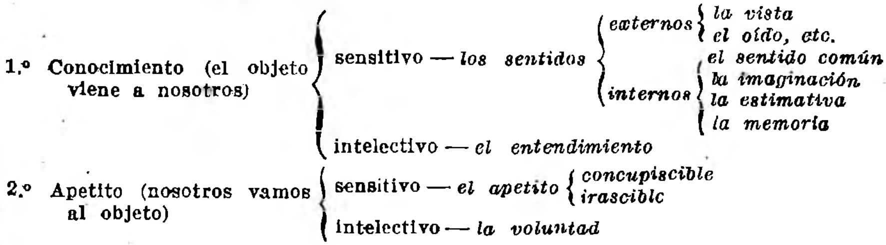
psicológicos incontestables. Citemos, por ejemplo, el hábito engendrado por la repetición de actos efectuada, evidentemente, por un mismo sujeto; la memoria, que nos permite revivir nuestro pasado personal en forma de recuerdos; los procesos sucesivos de la mente, como el juicio y el raciocinio, que sólo tienen sentido para un testigo inmóvil, capaz de apropiarse de una sola mirada las palabras que, colocadas una después de otra, forman la proposición o el silogismo. Los mismos fenomenistas, que, en nombre de la experiencia, según dicen (Cf. n.° 81), se ensañan contra ese dato de la experiencia, se ven forzados a reconocer, por boca de David Hume y de Stuart Mill (Cf. n.° 445), que su modo de ver hace el yo ininteligible, y a introducirlo de nuevo, bien que subrepticiamente, en sus análisis, bajo un nombre prestado: espíritu, razón, voluntad, actividad, etc.

157. **Las facultades.** — El sujeto, el yo substancial, se nos revela, pues, en sus actos — los cuales nos permitirán determinar en Psicología racional la naturaleza íntima del mismo, puesto que el obrar es la radiación, la expansión del ser: se obra conforme a lo que se es —; pero nuestras actividades, sobre entremezclarse de continuo en unas síntesis originales muy complejas, son singularmente varias: sentimos que percibimos objetos exteriores, que pensamos, sufrimos y amamos, que recordamos, nos movemos, etc. La primera labor del psicólogo consiste, pues, en desembrollar esos datos confusos, en extraer de ellos ciertos tipos generales de actividad, en definirlos, clasificarlos y describir su funcionamiento. Hace esto agrupando los fenómenos psicológicos bajo ciertas rúbricas generales que se llaman *facultades* y tienen un sentido muy distinto entre los escolásticos y en la Filosofía moderna.

158. **Doctrina escolástica sobre las facultades.** — Siguiendo a Aristóteles, los escolásticos parten del hecho de experiencia de que nuestro yo manifiesta en su actividad con respecto a un objeto cualquiera unas maneras de obrar esencialmente distintas y de que no se halla continuamente en acto de cada una de sus operaciones, y concluyen de esto que el obrar del principio vital único — a quien el yo debe su unidad substancial — se ejerce por otras tantas energías o capacidades de obrar distintas, unas veces en potencia, otras en acto, que por este motivo se llaman *potencias* o *facultades*. Estos *principios próximos de operación* no hay que concebirlos como pequeñas entidades independientes, como pequeños

sujetos plantados en el tronco inerte de la substancia (Cf. n.º 81); no son más que accidentes operativos, aptitudes activas, virtualidades de una substancia viviente única; después de todo, hablando con exactitud, no es la vista quien ve, el oído quien oye, el entendimiento quien piensa o la voluntad quien quiere, etc., sino el alma espiritual quien piensa con el entendimiento y quien quiere con la voluntad; el compuesto viviente quien ve u oye, etc. *(Actiones sunt suppositorum)*.

No tenemos por qué extendernos aquí sobre la naturaleza de esas facultades, que estudiaremos en su lugar adecuado en Psicología racional. Sólo propondremos — puesto que se trata de desembrollar la delicadísima madeja de nuestra vida interior — la división que de ellas dan los escolásticos. Dedúcenla de un principio tan legítimo como el que establece que son tantos los principios inmediatos de actividad realmente distintos entre sí cuantas son las maneras formalmente distintas de obrar, de ponerse en relación con una cosa, de tenerla como objeto de su operación bajo una formalidad característica. Conforme a este principio, los escolásticos — además de las facultades de la vida vegetativa, ya estudiadas (Cf. número 134) — distinguen en los dos órdenes, sensitivo e intelectivo, que aparecen realizados en el animal racional — el hombre —, unas facultades de conocimiento y de apetito, según los actos de:



159. Las facultades en la Psicología moderna. — La doctrina que acabamos de esbozar, tan conforme al sentido común y a las leyes elementales de la Metafísica, ha sido abandonada por la Filosofía moderna, influída más o menos conscientemente: 1.º, por *Descartes*, para quien la esencia del alma es el pensamiento y las facultades no son sino modos del pensamiento, no más realmente distintos del alma de lo que lo son, a sus ojos, los accidentes de la substancia; modos así *pasivos* (= entendimiento), subdivididos en

ideas y pasiones (= ideas confusas), como *activos* (= voluntad), subdivididos en juicios y acciones; 2.°, por el *empirismo*, que se forma una falsa idea del accidente, por cuanto imagina toda realidad a manera de un ser en el pleno sentido de la palabra, de un individuo distinto existente en sí mismo, sin dejar ningún sitio en el mundo real a esas realidades que son las determinaciones secundarias, múltiples y variables, de un sujeto cualquiera; que, además, destierra de la esfera de la ciencia todo lo que no es objeto de los sentidos, todo lo que no es un "fenómeno".

De ahí que los autores modernos estén contestes en rechazar la facultad — entendida en el sentido tradicional de actividad, de poder — como "un principio de explicación inaccesible y verbal", contrario a la ciencia, la cual sólo debe indagar las relaciones constantes de coexistencia o sucesión entre los fenómenos, sólo se interesa por el modo como éstos se producen y, en consecuencia, nada tiene que ver con esas pretensas facultades plantadas en un alma inerte, a las cuales no haría más que atribuirlos. Unos, más lógicos, proscriben completamente la palabra "facultad"; otros la conservan, pero sólo le dan un sentido totalmente arbitrario, bien de *funciones psicológicas,* bien de *clases* o *elementos* de hechos psicológicos, bien de *aspectos* de la vida consciente, y distinguen tres:

1.° El *entendimiento,* grupo de los hechos *representativos:* sensación, percepción, imagen, idea, juicio y raciocinio.

2.° La *sensibilidad,* grupo de los hechos *afectivos:* placer y dolor, inclinación, sentimiento, emoción y pasión.

3.° La *voluntad,* grupo de los hechos de *actividad* entre los cuales se cuentan principalmente el instinto, el hábito y la voluntad.

Lo que a su ver justifica esta clasificación es que esas clases de hechos son irreducibles entre sí, por cuanto ora se acompañan y modifican mutuamente, ora ocupan casi solas el campo visual de la conciencia. De ahí que los diferentes individuos manifiesten disposiciones desiguales respecto a cada una de ellas, y que unos sean intelectuales, otros se muestren más sensibles y otros se afirmen más voluntarios.

160. **Crítica de esta teoría.** — Sin detenernos aquí de nuevo en los errores, suficientemente refutados en Ontología, que son el punto de partida de esta concepción, notamos solamente que:

1.° Despoja a la palabra "facultad" de su sentido no ya etimológico (de *facere*), sino natural, que es el de "poder"; sentido tan

natural, que los mismos autores que de momento lo anatematizaron implacablemente, lo adoptan de nuevo a propósito de tal o cual facultad especial, verbigracia, la imaginación, que definen como facultad, poder o potencia de reproducir o combinar las representaciones.

2.º Tiene por resultado quitar su carácter de ciencia *(cognitio per causas)* a la Psicología experimental, reduciéndola a una pura descripción de relaciones generales, de sucesión entre fenómenos cuya causa aun próxima se inhibe de indagar. Indudablemente, no le basta al psicólogo, para explicar un hecho, atribuirlo a una facultad-poder correspondiente, verbigracia, a la memoria, al instinto; debe indagar, además, cómo es producido, bajo qué condiciones e influjos. Pero esta indagación, lejos de ser impedida por la afirmación de una facultad-poder, es singularmente ayudada por ella, ya que así se descubre más fácilmente el íntimo nexo de dependencia que une los diversos aspectos de un acto psicológico complejo. La mejor prueba de esto es que los escolásticos han realizado notables análisis del funcionamiento psicológico de las facultades, verbigracia, de los sentidos externos, de la imaginación reproductora, del entendimiento en orden a la formación de las ideas, de los movimientos del apetito, de los distintos momentos de una decisión libre, etc., análisis dignos de ser envidiados por los autores modernos, que los ignoran y a menudo se contentan con estudiar la excitación física o la reacción orgánica.

Citemos a este propósito una página de W. James: "Antiguamente, si hubieseis preguntado a alguno: "¿Por qué en tal momento dado os acordáis de un incidente de vuestra vida pasada?", la única respuesta habría sido ésta: "Mi alma es sede de una facultad llamada memoria. La función inalienable de esta facultad es recordar. En consecuencia, debo tener necesariamente alguna idea de mi vida pretérita en tal momento dado." Esta explicación de los hechos por una *facultad* ha sido completamente arrinconada por la explicación asociacionista. Si al decir: "tenemos la facultad de la memoria" no indicáis otra cosa que una abstracción que designa el poder interior de acordarse de lo pasado, no hay en esto ningún inconveniente. Nosotros poseemos esta facultad, puesto que tenemos incontestablemente tal poder. Pero si por facultad entendéis un principio de explicación de nuestro poder general de reminiscencia, vuestra psicología es vana. La psicología asociacionista, por el contrario, da una explicación de cada hecho en particular de la memoria y explica, así, la facultad en general. Decir de la memoria que es una facultad no es, pues, una explicación real y definitiva, puesto que ésta debe ser explicada a su vez como un resultado de la asociación de las ideas." (*Causeries pédagogiques*. Trad. Pidoux, pág. 96.)

¿Es necesario responder que la asociación de las ideas, lejos de explicar el poder de recordar, lo supone, y que no es sino una ley fundamental del

funcionamiento de esa realidad (no de esa abstracción) que se llama memoria? ¿Hay que recordar, además, que las leyes de la reminiscencia por asociación no datan de los asociacionistas del siglo XIX, puesto que éstos las tomaron de Aristóteles, habiéndolas también comentado extensamente el propio Santo Tomás? (Cf. n.os 241-243).

3.º Da una falsa idea del dinamismo asaz complejo de nuestra actividad psicológica, al separar unos fenómenos que se suponen y reclaman entre sí. Así resulta inexplicable, por ejemplo, el juego de la actividad consciente cuando se aíslan en grupos separados la tendencia intrínseca de toda facultad a obrar, los hábitos determinados que han podido precisarla, el placer que experimenta el sujeto en la normal satisfacción de tal tendencia, innata o precisada por el hábito: desmiémbrase de este modo un organismo natural, que se torna ininteligible.

4.º Propone una clasificación del todo arbitraria y nada científica, en la que el orden sensitivo es confundido con el orden intelectivo y se miden por el mismo rasero unas realidades tan diversas como las tendencias, los estados estables y las operaciones pasajeras, que se agrupan bajo una misma etiqueta, verbigracia, de sensibilidad o de actividad.

5.º Cuanto a las *funciones* del sujeto viviente con que ciertos autores adversarios de las facultades-poderes substituyen las facultades, dejan mucho que desear. En efecto, aparte de que el sentido de dicha palabra es harto impreciso, queda siempre en pie que toda función formalmente distinta no puede ser otra cosa que el ejercicio de un principio inmediato de actividad, de una facultad distinta.

Antes de estudiar en detalle cada una de nuestras actividades será bueno mostrar qué influencia ejercen en ellas la atención y el hábito.

ARTÍCULO II

La atención

161. **Noción.** — Nuestra conciencia se ve de continuo solicitada por un tropel de objetos externos o internos en forma de sensaciones, percepciones, imágenes, recuerdos, ideas, sentimientos, etc.; mas, siendo limitada la actividad psicológica que poseemos, nos es im-

posible desparramarla sobre todos esos datos; y si la concentramos sobre uno de ellos, es en detrimento de los demás, que desaparecen en una especie de penumbra. He aquí precisamente lo que se llama atención, la cual puede definirse: *la actitud mental consistente en concentrar nuestra actividad cognoscitiva sobre un objeto.*

162. **Descripción.** — Esta actitud mental presenta dos aspectos, interior el uno y exterior el otro.

1.º *Aspecto interior.* — El objeto al cual se presta atención, los actos que nos lo hacen conocer, ocupan el "punto central del campo visual de la conciencia" y a veces incluso lo llenan exclusivamente, no, por cierto, de una manera pasiva, como en el niño que sigue con mirada perezosa el vuelo de una mosca, sino de una manera activa que expresan a maravilla los verbos mirar, escuchar, olfatear, reflexionar, etc., más significativos que ver, oír, oler, pensar. La actividad psicológica es como puesta en tensión hacia un objeto que todavía no se percibe (atención expectante: ¡Fijarse bien! ¡Escuchad!) o que se intenta conocer mejor: los umbrales de excitabilidad de los sentidos (Cf. n.º 199) se abajan en lo que a tal objeto concierne; nuestras distintas facultades cognoscitivas se esfuerzan en enriquecerlo con percepciones adquiridas, en recibirlo en "preparaciones", imágenes, esquemas e ideas, que permitan aprehenderlo más distintamente o detenerse en tal o cual detalle excepcional, digno de ser notado; lo asocian a los datos que puedan tener alguna relación con él y ayuden a comprenderlo mejor; todo esto acompañado de impresiones y movimientos afectivos avivados, de reacciones motrices más rápidas. Cuanto a los demás actos psicológicos, toda vez que no pueden utilizarse, asimilados así por la atención en beneficio del dato predominante, son inhibidos, descartados — con esfuerzo o sin él —, o al menos se ejecutan en la inconsciencia casi total del automatismo. Así se explican las ausencias de un espíritu absorto, que no atiende a cuanto es ajeno a su estudio, ausencias que se denominan a veces "distracciones", impropiamente, por cierto, ya que esta palabra expresa más bien el estado de un espíritu móvil que, atraído de acá para allá *(dis-tractus)*, no puede fijarse en nada.

Es, pues, *imposible fijar verdaderamente la atención en muchas cosas a la vez,* a no ser que éstas se refieran a un mismo objeto; y aun en este caso sucede a no tardar que unos elementos prevalecen sobre otros; pero es posible hacer muchas cosas a la vez, de una manera más o menos atenta, o también aplicarse — disposición prolongada de la voluntad a mantener la atención —

a varias cosas distintas, a las cuales de un modo rápido se presta alternativamente atención; tenemos un ejemplo de esto en Julio César dictando cartas a varios secretarios. Asimismo, en los casos de reflexión acompañada de fascinación visual por un objeto brillante, la atención activa recae únicamente sobre el pensamiento que ocupa el espíritu.

Por lo demás, la atención — no la aplicación de la voluntad a prestar atención, que puede prolongarse bastante tiempo — es de *duración corta*, desarrollándose como por ondulaciones cuya longitud media de onda es de diez segundos. Para darse cuenta de ello basta escuchar el tictac de un reloj colocado de suerte que apenas sea perceptible. Tenemos ahí un caso impresionante de esa ley del ritmo que parece desempeñar un papel tan importante en toda nuestra actividad psicológica y que depende quizás de las condiciones orgánicas con las que, directamente o no, está ligada.

2.° *Orgánica.* — Las manifestaciones corporales de la atención varían en sus detalles según la facultad puesta en juego. En general, hay: *a*) afluencia de sangre al cerebro; *b*) respiración más lenta; *c*) adaptación muscular: *general,* por inhibición de los movimientos parásitos y por esfuerzo en los músculos, sobre todo de la cara (excelente criterio para los oradores curiosos por saber si interesan); *particular,* por adaptación activa del órgano sensorial al objeto cuando se trata de percepciones sensibles.

163. **Formas.** — Acompañe a una percepción exterior o a una reflexión interior, y cualquiera que sea su forma particular, la atención considerada en el modo como es suscitada puede ser:

1.° *Pasiva,* determinada por un hecho psicológico que se impone de improviso a nuestra conciencia por su intensidad o su novedad, verbigracia, el ruido de una explosión, un golpe violento sobre la cabeza; atención impropiamente dicha, puesto que en tales casos no hay ninguna actividad personal de tensión hacia un objeto *(ad-tentio)*. Los carteles llamativos, los anuncios luminosos o sonoros no tienen otra razón de ser que el suscitarla.

2.° *Espontánea,* en virtud de la cual se empieza sin más a considerar tal objeto o tal aspecto del mismo que interesa directamente al sujeto atento, ya por razón de su naturaleza, verbigracia, el ratón respecto del gato, ya a causa de sus conocimientos o tendencias adquiridas, verbigracia, el orden de un aposento respecto a una doncella, los efectos de luz en un bosque respecto a un pintor, el menor vagido de un infante respecto a su madre, una irregularidad en el horario del paso — aunque sea nocturno — de los trenes respecto a un jefe de estación.

3.° *Voluntaria,* resultante de un acto de la voluntad — o simplemente del apetito sensitivo en el animal —, que se aplica ora a hacer más consciente un acto psicológico a punto de producirse (atención expectante), ora a mantener consciente toda una serie de actos ordenados a un fin perseguido (atención concentrada).

164. **Causas.** — Actitud mental a la que contribuye el cuerpo, la atención depende de dos clases de factores:

1.° *Psicológicos.* — Factor de orden principalmente afectivo que vemos expresado en la *ley de interés:* "Ponemos atención en aquello que nos interesa" (*"Illud attentius operamur in quo delectamur"*, decía ya Santo Tomás, 1.ª 2.ae, q. 33, a. 3). Ahora bien, nos interesa: 1) aquello que nos impresiona por su novedad y su vivacidad, sobre todo imprevista, satisfaciendo así nuestra natural tendencia al cambio (Cf. n.° 446) y la de nuestros sentidos a ejercitarse; 2) aquello que se armoniza con nuestro estado psicológico actual y lo completa (Cf. n.° 246); 3) aquello que responde directa o indirectamente a nuestras disposiciones innatas, a nuestros conocimientos o tendencias adquiridas. En el primer caso hay atención pasiva; en los dos restantes, atención espontánea o voluntaria, según que el objeto interese por sí mismo o sólo de un modo indirecto como medio, con frecuencia penoso, de alcanzar un fin interesante, en aras del cual sea preciso "inhibir" las distracciones, los actos pasajeros de atención espontánea que los objetos extraños podrían suscitar; tal es el caso del estudiante que trabaja atentamente en una materia ingrata para salir airoso del examen.

2.° *Orgánicos.* — Son los movimientos corporales, en especial de los órganos sensoriales, que, si no excitan por sí mismos la atención, pueden cuando menos ayudarla y protegerla, limitándola, fijándola en un objeto determinado y manteniéndola en él.

Síguese de esto que si, para obtener o dirigir la atención, verbigracia, de los propios oyentes y hacerla perseverante, es bueno determinar movimientos que la favorezcan y emplear procedimientos artificiosos, aptos para provocar la atención pasiva (inflexión de voz, chascarrillos, *S. Th.,* 2.ª 2.ae, q. 168, a. 2, ad 1), es necesario, sobre todo, esforzarse por excitar: 1.°, la atención espontánea, poniendo de relieve en el asunto que se expone un aspecto capaz de interesar directamente (tal el arte del viajante que sabe valorar su mercancía); 2.°, la atención voluntaria, presentando a este efecto como atractivos unos bienes remotos, unas recompensas, un ideal, etc., capaces de infundir la decisión perseverante de emplear los medios necesarios, que, desde luego, se procurará ofrezcan de sí el mayor interés posible.

165. **Naturaleza.** — Infiérese de esto que la atención propiamente dicha es una manifestación de la actividad espontánea del ser capaz de conocer, y que no puede reducirse:

1.° Ni a un *hecho de pasividad,* sensación predominante (Condillac) o imagen asediadora (Taine), lo cual sólo se realiza en la atención sensible pasiva, que no es verdadera atención.

2.° Ni a una *adaptación muscular* seguida de adaptación mental. Tal era la tesis de Ribot en su *Psicología de la atención* (1899). Subordinando el factor psicológico afectivo del interés al factor orgánico, presentaba la atención pasiva como el verdadero tipo del cual la atención voluntaria no era más que una forma derivada, fruto de la vida en sociedad. Más tarde corrigió algo su teoría, y reconoció que la atención puede ser producida por el interés antes de cualquiera reacción motriz o independientemente de ella, como lo manifiestan varios hechos de experiencia corriente en la vida normal (fascinación, actitud hipócrita de los alumnos que parecen estar atentos) o anormal (efectos del curare o del tétanos en los órganos motores sin ataque alguno a la atención).

La *patología* de la atención comprende no sólo excesos deformadores (paraprosexia, monoideísmo, monomanía, agorafobia, manía persecutoria, etc.), sino también, y principalmente, ciertos debilitamientos, ya pasajeros — disipación, preocupación, fatiga —, ya durables, verbigracia, el continuo tropel de imágenes imposibles de fijar de ciertos dementes y "la impotencia" total (aprosexia) del idiotismo.

166. **Oficio.** — Es considerable:

1.° En la vida *intelectiva* la atención es la condición de todo progreso, puesto que hace dar a los actos de que se compone esta vida el máximo rendimiento: percepción precisa, imaginación viva, recuerdo fiel, raciocinio riguroso, etc.

2.° En la vida *moral* es la condición del valor moral de nuestros actos (advertencia); ella nos permite conocernos mejor y, de este modo, conducirnos mejor.

ARTÍCULO III

El hábito

167. **Noción.** — Nuestra vida psicológica sigue en algunos de sus complejos procesos unas vías determinadas, adopta en sus maneras de obrar unas formas características que provienen de sus actos anteriores: es el hecho del hábito, que puede justamente definirse: *Una disposición a volver a hacer lo que ya se ha hecho, adquirida sólo a causa de haberlo ya hecho.*

De ordinario, un hábito abarca *varios actos elementales simultáneos o sucesivos,* ora de conocimiento, como recordar un texto aprendido, una conjugación verbal; ora de movimiento, como nadar; ora de una y otra clase, como ejecutar una pieza de piano, hablar, leer, escribir un idioma, etc. Supone siempre, abiertas más o menos rápidamente en nuestro organismo psicofisiológico, unas vías asociativas, que serán casi automáticamente seguidas por la actividad mental y la energía nerviosa. Lo encontraremos de nuevo en la percepción (Cf. n.° 227), en la asociación de ideas por contigüidad (Cf. n.° 246), en la memoria dinámica (Cf. n.° 238) y en los automatismos motores adquiridos (Cf. n.° 389). Hoy día se tiende abusivamente a reservar para estos últimos el nombre de hábitos.

168. **Efectos generales.** — Los actos habituales presentan las características siguientes:

1.° Son ejecutados de un modo más rápido, más seguro y más fácil, exigiendo menor esfuerzo a medida que es más perfecta la adaptación a su complejo mecanismo. Constituyen, pues, para el hombre — que al nacer es menos rico que el animal en instintos determinados — diversas habilidades, indispensables a su vida intelectual, moral y material.

2.° No exigen una atención tan viva y sostenida como al principio, ya que su mecanismo así mental como motor va resultando cada vez menos consciente. Más todavía: una atención excepcional, disminuyendo su automatismo, les hace perder seguridad; así, un alumno ejecuta mal una pieza de piano que conoce muy bien, porque la presencia de un individuo le obliga a prestar demasiada atención; cuando se quiere completar un recuerdo, el automatismo de las asociaciones habituales lo suscita más certeramente que cualquiera esfuerzo deliberado.

3.° Hacen nacer una tendencia especial a repetir la serie entera de ellos, aun sin o contra el beneplácito de la voluntad, a menudo impotente para prevenir o detener la descarga de su automatismo. Por lo mismo — dado que las impresiones agradables o desagradables no son otra cosa que la conciencia de una tendencia satisfecha o no satisfecha (Cf. n.° 327) — son fuente de placeres, dolores, necesidades especiales, verbigracia, del sabio, del fumador, del patinador, etc., que suelen embotarse en breve si los actos que los causan no se hacen más intensos, ya que la actividad personal empleada disminuye progresivamente.

4.° Producen en el organismo unas modificaciones cada vez más profundas, que, por razón de su inercia estable, pueden contribuir a hacer duradero el pliegue psicológico (de ahí la utilidad de asociar a los actos interiores de virtud palabras y gestos corporales): modificaciones musculares en los hábitos motores, por ejemplo, las deformaciones profesionales del herrero y del faquín, la agilidad de los dedos del pianista; modificaciones nerviosas cuya naturaleza se ignora del todo y que a veces son representadas toscamente por una suerte de inflexión, una hacia otra, de arborescencias terminales de varias células centrales sensitivas o motoras (como si nuestra vida psicológica dependiera de tal o cual célula determinada y no del funcionamiento global de los centros nerviosos).

169. **Efectos particulares.** — Enuméranse, además, hoy día en detalle los efectos del hábito en cada una de las "facultades" que distingue la Psicología moderna:

1.° En la *sensibilidad: a*) Las impresiones agradables o penosas se embotan pronto, pasando a ser menos conscientes, a excepción, con todo, de ciertos dolores, que aviva la sobreexcitación del sistema nervioso o a los cuales no es posible adaptarse, y de los placeres anejos a la satisfacción de una necesidad periódica siempre igualmente fuerte, verbigracia, la de comer, o de aquellos que son tanto más vivos cuanto mejor preparados por las adquisiciones precedentes, verbigracia, los placeres del arte, de la ciencia. *b*) Respecto a las tendencias y a los sentimientos, resultan más débiles o más fuertes según que los placeres y dolores correspondientes estén embotados o no, excepto cuando la privación viene a revelarnos el lugar que, sin saberlo nosotros, ocupaban esos hábitos en nuestra vida.

2.° En el *entendimiento,* al cual enriquecen y forman, a no ser que por una especialización prematura lo priven de cultura general.

3.° En la *actividad* voluntaria, a la cual permiten no consumirse cada día en decisiones triviales y reservar, así, sus fuerzas vivas para nuevas tareas.

170. **Adquisición y pérdida.** — *Condicionados* por la presencia de una actividad natural cuyo funcionamiento no hacen otra cosa

que determinar más o menos, los hábitos adquiridos — los únicos en que aquí nos ocupamos — son por definición causados *por los actos precedentes*. Un acto complejo único puede dejar rastro suficiente para hacer nacer un hábito; por ejemplo, cuando se retiene el recuerdo exacto de una frase oída. Ordinariamente, sin embargo, ese primer rastro — siempre real, de lo contrario los actos siguientes serían tan incapaces como el primero de engendrar el hábito — no es suficiente, y es preciso *repetir* el acto o la serie de actos que se quiere pasen a ser habituales: 1.º, con *atención*, para corregir cada uno de los propios ensayos — sobre todo si se trata de un hábito motor —; para eliminar progresivamente los gestos parásitos o nocivos; para obtener, coordinar y organizar con la mayor economía posible de fuerzas los movimientos útiles; 2.º, de una *manera gradual*, al principio parte por parte y luego en bloque, volviendo a empezar del mismo modo sin dejar de corregirse; 3.º, a *intervalos bastante próximos*, pero suficientemente espaciados para evitar la fatiga. Los hábitos pueden llegar a ser, así, poco a poco más completos, ya en extensión, haciendo sentir su influencia en unos actos coordinados más numerosos; por ejemplo: en una ciencia que se va adquiriendo, ya en perfección (por cuanto el sujeto pasa a estar cada vez más en acto de tales hábitos), por ejemplo, en una ciencia mejor asimilada.

Desde el momento en que el ejercicio deja de mantenerlo, deja de desarrollarlo, el hábito comienza a *perderse*, y esta pérdida puede acelerarse con la repetición positiva de actos contrarios; así, se extingue un inveterado rencor multiplicando los actos de benevolencia. Por lo general, cuesta tanto más perder los hábitos cuanto son más inveterados, más arraigados, afectan a una actividad más fundamental, o se ejercitan con mayor frecuencia. Así, en las afasias, las palabras usuales son las últimas que se olvidan (ley de Ribot, Cf. n.º 236).

171. **Naturaleza.** — Dos teorías principales y opuestas se presentan:

1.º La *teoría mecanicista.* — Siguiendo a Descartes, a Augusto Comte, etc., ciertos positivistas han reducido el hábito a las modificaciones de la materia nerviosa. Considéranlo sobre todo como un *hecho de pasividad* que alcanza su máximo en la inercia de la materia, que conserva las modificaciones sufridas; por ejemplo: los pliegues del papel o de un vestido, la conformación de una pluma, de una llave, de las cuerdas de un violín. — *Pero* esta concepción — que desde luego no se aplica a los hábitos de las facultades espiri-

tuales como la ciencia y la virtud, que son los principales — deja al margen el esfuerzo activo esencial con que se adquieren el hábito y los actos espontáneos que lo manifiestan; una disposición funcional a obrar espontáneamente de tal modo determinado no puede compararse a la inercia de la materia. Una cosa es, en efecto, la persistencia de un cuerpo en su estado actual, con las impresiones o pliegues recibidos de los objetos exteriores, sin capacidad individual para modificarlo, y otra la aptitud para salir espontáneamente del estado presente y rehacer una serie de actos ejecutados hace largo tiempo. El adiestramiento de los órganos mediante el ejercicio no es otra cosa que el efecto del hábito, la condición de la facilidad y de la mayor perfección de los movimientos ulteriores.

2.° La *teoría de la actividad.* — Desarrollada por Aristóteles y comúnmente admitida, ve en el hábito un *modo de actividad,* una disposición estable del ser viviente injertada en sus aptitudes naturales — no hay, en absoluto, verdaderos hábitos contra natura — que determina su actividad a ejercitarse de una manera más precisa; en calidad de tal, si se le considera en su realidad interna, constituye una como segunda naturaleza, un segundo principio de operaciones, según la célebre frase de Aristóteles.

El hecho del hábito que estudiamos en estos momentos y que Santo Tomás llama "*consuetudo*", tiene su raíz en las determinaciones intrínsecas que sobreelevan la actividad de algunas de nuestras facultades y que los escolásticos designan con el nombre de "*habitus*". Las estudiaremos al tratar de la naturaleza de las facultades en Psicología racional (Cf. n.° 440).

172. **Especies.** — Pueden distinguirse varias clases de hábitos. Desde el punto de vista:

1.° De la *actividad empleada,* tenemos los hábitos *activos,* esas disposiciones adquiridas para producir ciertos actos complejos de que hemos hablado principalmente, y los hábitos *pasivos,* que nos hacen experimentar menos vivamente ciertas sensaciones, en especial por lo que hace a su tonalidad afectiva agradable o desagradable, verbigracia, de calor o de frío, de olor, de sabor, etc. Éstos no son hábitos en el sentido propio de la palabra — contra lo afirmado por la teoría mecanicista, que se complace en considerarlos como hábitos tipos —, sino unos "acostumbramientos" que fisiológicamente resultan del embotamiento del órgano químicamente modificado poco a poco bajo la acción de una excitación continua, al extremo de equilibrarse con ella, y que psicológicamente se reducen a hechos

de "relatividad de las sensaciones" que su monotonía hace menos vivas a la conciencia (Cf. n.º 200): "*Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid iam immutatum est, non ita sentitur sicut quando est in ipso immutari.*" (*S. Th.*, 1.ª 2.ªe, q. 29, a. 3.)

2.º De su *zona de influencia.* — Existen, en efecto, hábitos *generales* que disponen una de nuestras actividades a obrar siempre de una manera determinada, verbigracia, el entendimiento a pensar con claridad, con orden, con lógica; la voluntad a no permanecer indecisa, a querer con tenacidad. Articular bien las palabras, escribir de un modo legible, tener maneras distinguidas, obrar con lealtad, saber cantar o tocar el piano, etc., he aquí unos hábitos generales. Por el contrario, los hábitos *especiales* disponen solamente a tales actos determinados, más o menos numerosos, como saber la Geometría, ser capaz de cantar o de ejecutar en el piano tal pieza musical, practicar tal virtud particular.

Esta distinción, harto elástica y evidentemente relativa, es muy importante en *Pedagogía.* El educador debe esforzarse por inculcar ante todo *buenos hábitos generales;* por preparar al niño, mediante una flexibilidad global, a hacer bien lo que le tocará hacer en cualquier terreno; por perfeccionar en sí mismas las tiernas actividades, más bien que por adaptarlas con una especialización prematura a tal tarea asaz limitada. "Prefiero forjar mi alma más que amueblarla", escribía con razón Montaigne (*Essais,* III, 3).

Ahí radica precisamente lo que hace apreciables la gimnasia, en orden al desarrollo corporal, y, en orden a la vida intelectiva, la *formación clásica* mediante las Humanidades, la Filosofía y alguna iniciación en las ciencias exactas. Si esta formación no tiene utilidad práctica inmediata, si no adapta a ninguna profesión especial, prepara, en cambio, remotamente — afinando el espíritu y habituándolo a ejercitarse — a pensar, a escribir sobre una materia cualquiera con claridad, sentido del matiz, orden, en una palabra, con arte. Dótale, así, de una habilidad general que le permitirá mejor adquirir, desenvolver, utilizar y valorar sus ulteriores conocimientos especiales. Los *estudios clásicos* — tan tildados por algunos de inútiles, pero cuyo valor reconocen tantos sabios (verbigracia, Fabre, *Souvenirs entomologiques,* IX, 174), industriales y hombres de acción, admirados de ver, por ejemplo, que sus mejores técnicos suelen ser incapaces de dar una explicación clara o de escribir primorosamente una carta —, los estudios clásicos, digo, desarrollan armónicamente todas las facultades del adolescente a medida que se van manifestando, sin ningún exclusivismo, a condición de que consistan de veras en enseñar a pensar en cotidiano contacto con las obras maestras de los escritores más perfectos y de que no se conviertan en un árido trabajo de erudición histórica. Así entendidos, habitúan a pensar con exactitud, a matizar con primor la expresión de la idea, a no recurrir a la fantasía y al sentimiento sino bajo la dependencia de la razón y en cuanto sea conveniente para poner de relieve

y hacer comprender y amar la verdad. De este modo forman el gusto y a la vez elevan el alma al amor desinteresado de lo verdadero, de lo bello y de lo bueno. Hasta unas disciplinas tan pujantes como las artes y la ciencia necesitan de las letras humanas: "Exactamente — escribe Carlos Maurras —, de ellas tienen necesidad en cuanto al pensamiento. De la expresión literaria esperan un encanto luminoso y una influencia sublime, que parecen depender de la dignidad del lenguaje más todavía que de la magnífica belleza del estilo." (*Avenir de l'Intelligence.* Prólogo.)

173. **Oficio.** — Es capital en la vida del hombre el papel de los hábitos, que: 1.º, por ser habilidades concretas le adaptan a las varias necesidades de su existencia.

2.º Por conservar el resultado de los esfuerzos realizados constituyen la continuidad de su vida.

3.º Por lo mismo son el instrumento necesario de todo progreso intelectual o moral, individual o social, que supone conservado el fruto de los esfuerzos precedentes en forma de aptitudes, de nuevos conocimientos adquiridos.

Muy a menudo se *reprocha* al hábito que *adormece la atención,* pero injustamente. Aparte de que supone la atención para ser adquirido y de que exige continua la vigilancia para conservarse en buen estado, permite al hombre aplicar su actividad intelectiva y voluntaria consciente a objetos siempre nuevos, por lo mismo que exige menos atención para los actos que hace ejecutar. Cuanto más numerosos son los hábitos buenos adquiridos por el hombre, especialmente en orden al cumplimiento de sus cotidianos deberes de estado, tanto más puede consagrarse con todas sus fuerzas a nuevas tareas y perfeccionarse en su vida intelectual y moral. El hábito no mata la atención; sólo resulta funesto desde este punto de vista cuando, por falta de vigilancia, degenera en *rutina* maquinal y tiránica.

174. **Reglas prácticas.** — Hállanse en los moralistas, así paganos como cristianos, unos juiciosos consejos para la adquisición de los buenos hábitos. Citemos solamente los de W. James (*Psychologie,* pág. 183), tomados en parte de Bain, para demostrar que la razón, también en esta materia, concuerda con la espiritualidad católica:

1.º "Arrojarse de golpe al agua", a impulsos de una iniciativa enérgica.

2.º No permitirse nunca una sola falta hasta tanto que el hábito no esté seguramente arraigado, y rodearse de las condiciones más

favorables a la perseverancia, como promesas, compromisos públicos, etc. La vida de comunidad, con su reglamento obligatorio y los buenos ejemplos de los demás, es excelente a este efecto, por cuanto sostiene y encuadra la voluntad inconstante, subviniendo, así, a la flaqueza del individuo aislado.

3.° Aprovechar cuanto antes todas las ocasiones de poner en práctica la resolución tomada, y provocarlas si es preciso.

4.° Mantener en nosotros ágil y viva la capacidad del esfuerzo, sometiendo cada día la voluntad a un pequeño ejercicio de esfuerzo sobre sí misma, de propio renunciamiento sin utilidad inmediata, que consistirá en hacer un acto "únicamente porque se preferiría no hacerlo".

175. **División general.** — En este estudio experimental de la actividad psicológica humana seguiremos la división de los escolásticos, adaptándola a la terminología moderna cuando la utilidad lo reclame.

- LA ACTIVIDAD COGNOSCITIVA
  - El conocimiento en general.
  - sensible
    - externo
      - Los sentidos externos.
      - La sensación.
      - La percepción exterior.
    - interno
      - La conciencia sensible.
      - La imaginación
        - reproductora.
        - la asociación de las ideas.
        - creadora.
      - La memoria.
  - intelectual
    - La simple aprehensión intelectual — la idea.
    - El juicio y la creencia.
    - El raciocinio y los primeros principios.
    - Noticia histórica.
- LA ACTIVIDAD APETITIVA
  - El apetito en general.
  - Las impresiones afectivas. — El placer y el dolor.
  - Los movimientos apetitivos según los escolásticos.
  - La sensibilidad
    - Las tendencias y necesidades.
    - Los sentimientos y las emociones.
    - Las pasiones.
    - Papel de la vida afectiva.
  - La voluntad.
  - La libertad.
- LA ACTIVIDAD MOTORA.
- EL LENGUAJE, expresión de hechos psicológicos.
- EL YO consciente e inconsciente.
- EL HOMBRE EN SOCIEDAD.
- PSICOLOGÍA DEL ANIMAL.

Capítulo II

EL CONOCIMIENTO EN GENERAL

Descripción. — Análisis filosófico. — Condición
Perfección. — División

176. **Descripción.** — ¿Qué es conocer? En este hecho trivial de experiencia se distinguen fácilmente, no bien se reflexiona en él: 1.°, una operación vital *inmanente,* o sea, que permanece en el que la ejecuta; 2.°, que versa sobre un *objeto* (*obiectum* = algo que está puesto delante) alcanzado por un sujeto, no dejando por esto de ser ambos en sí mismos aquello que son; 3.°, intrínsecamente *determinada, especificada,* por tal objeto, del que decimos que se impone, se muestra, se revela al sujeto y obra sobre él, y del cual ella depende esencialmente, lejos de ser quien lo constituye; 4.°, distinta de la acción de quererlo, en la que tendemos al objeto porque nos parece bueno, mientras que aquí el objeto resulta simplemente hecho presente de una manera vital en el sujeto (como conocido).

He aquí en qué consiste el acto de conocer según el testimonio de nuestra conciencia, único testigo de los fenómenos psicológicos. El filósofo debe analizar este hecho de experiencia de una manera más íntima, esforzándose por explicar su mecanismo a la luz de las leyes generales de la causalidad establecidas en Ontología; labor singularmente delicada, por lo sutil que es ese acto inmaterial, tan fácilmente deformado por las groseras representaciones de nuestra imaginación, pero que es útil esbozar desde ahora para fijar determinados jalones, ahorrarnos no pocas repeticiones y quedar dispensados de entrar en otros pormenores que no sean los relativos al examen de cada una de nuestras facultades cognoscitivas.

177. **Análisis filosófico.** — Producido vitalmente por el sujeto, especificado por su objeto — y, por tanto, *esencialmente obje-*

tivo —, el conocimiento supone que éste se encuentra de algún modo en aquél, a quien hace pasar, así, de la potencia al acto de conocerlo. Puede hallarse en él: 1.°, ora *por identidad* (formal o eminente), si en realidad se confunde con el sujeto, que resulta ser (formal o eminentemente) el objeto conocido; tal es, por ejemplo, el caso de Dios cuando conoce su esencia y las criaturas; 2.°, ora por *psicológico advenimiento del exterior*, si el objeto es físicamente distinto del sujeto; tal ocurre con el hombre, quien, siendo de sí pura potencia en el orden del conocer — como lo es de sí la materia prima respecto a las formas substanciales en el orden del ser real (Cf. n.° 75, I) —, no posee, al nacer, ningún conocimiento formado ya. En semejante caso el objeto no penetra evidentemente por sí mismo, con su ser físico, en el sujeto — ¿no le percibe éste como distinto de sí, como exterior a sí en ciertos casos?; por otra parte, ¿podría contenerle materialmente? —; sólo viene a él por su acción.

Esta acción se ejerce sobre la facultad cognoscitiva apta para recibirla — gracias a la modificación química o mecánica de un órgano, si viene de un objeto material —, y la hace pasar, así, de la potencia al acto; consiste en imprimir en ella, de una manera más o menos precisa, la forma — substancial o accidental del objeto, lo que, desde tal o cual punto de vista, le hace ser lo que es. Esa semejanza así impresa, esa "impresión representativa" (Maritain), esa *species impressa,* como la llaman los escolásticos, actúa a manera de un accidente la aptitud activa que es la facultad de conocimiento, le hace dirigir su mirada *(intendere),* abrirse sobre el objeto que la produce; en otros términos, la determina a reaccionar vitalmente según su condición de potencia cognoscitiva, es decir, a conocerlo, a convertirse en él cognoscitivamente, "intencionalmente", sin dejar de ser ella misma, sin ser actuada por él físicamente de suerte que forme con él un compuesto físico en el que se confundan sujeto y objeto (como en la nutrición).

La *especie impresa* es, pues, la semejanza que de sí imprime el objeto en la facultad, que determina a ésta a conocerlo, a dirigir a él su mirada, y que pasa a ser, así, la causa formal de la actividad de la facultad, mientras ésta produce su acto de conocimiento. No se trata de una invención gratuita de los escolásticos; la especie impresa es *metafísicamente necesaria* cuando el sujeto no es por identidad el objeto conocido en acto; ya que, en virtud de las leyes generales del acto y la potencia, la facultad en potencia (de conocer) debe recibir del objeto una determinación — llámesela como quiera —

que la haga pasar al acto de conocerlo. "Puro determinante cognicional", como la llama la escuela neoescolástica de Lovaina, esencialmente relativa al objeto que la produce, la especie impresa es aquello en virtud de lo cual el sujeto es determinado a abrirse *(intendere)* sobre tal objeto por un acto de conocimiento; aquello en virtud de lo cual tal objeto es conocido, no aquello que es conocido: "*Id quo obiectum cognoscitur, non id quod cognoscitur.*"

Tocamos ahí una *verdad capital,* harto desconocida de la Filosofía moderna, en favor de la cual podemos aducir desde luego tres pruebas: 1.°, *metafísica:* el principio, la causa formal del acto de conocer, no puede ser el término de éste, lo que es percibido con tal acto; 2.°, *psicológica:* lo que, según el testimonio de nuestra conciencia, percibimos inmediatamente es el objeto conocido; no la especie impresa, cuya existencia debemos demostrar, y que difícilmente podemos concebir con exactitud; 3.°, *criteriológica:* si nuestras facultades no percibieran otra cosa que sus propias modificaciones, resultaría de esto que juicios contradictorios serían a la vez verdaderos; ya que — como explica Santo Tomás (*S. Th.*, 1.ª, q. 85, a. 2) — no siendo el objeto de que se juzgará sino una modificación subjetiva, variable en cada uno, síguese que podrá ser juzgado con toda verdad de una manera diferente y aun contradictoria. Además, si no percibiéramos otra cosa que nuestras especies impresas, nos sería imposible salir de nosotros mismos por el conocimiento, percibir por este medio un solo objeto distinto de nuestra conciencia, y comprobar si la realidad extramental es conforme a tales especies; todas nuestras ciencias tendrían, pues, por único objeto nuestras especies inteligibles, no las cosas exteriores; tesis del idealismo, cuyo error demostraremos en Criteriología.

La *especie impresa* puede ser considerada bajo dos aspectos: 1.°, *entitativamente,* subjetivamente, como accidente que actúa al sujeto, a la facultad, y forma con ésta un compuesto, a saber, la facultad actuada; 2.°, *cognoscitivamente,* objetivamente, en cuanto es el objeto "en germen intencional", el objeto inmaterialmente presente — de una manera intencional, en estado de tendencia — en la facultad. No actúa, pues, físicamente al sujeto, ya que éste no pasa a ser físicamente el objeto. Efectúase ahí una unión más íntima que la de la materia y la forma; *unión por identidad de formas* — la una entitativa, real (la facultad); la otra cognoscitiva, intencional (el objeto) —, si bien conserva cada cual su propia naturaleza, porque su unión es inmaterial.

Determinado por "la especie impresa", el acto cognoscitivo de la facultad así fecundada versa sobre el objeto conocido, que ha impreso en ella su semejanza, y termina no en la especie impresa, sino en el *objeto conocido;* ora, como veremos: 1.°, *en su ser físico real,* si está realmente presente y, como tal, es proporcionado a la facultad de conocimiento, como ocurre con los sentidos externos, los cuales perciben su objeto propio, la cualidad sensible, en su ser físico contiguo al órgano; ora, 2.°, *en cuanto está representado en una "especie expresa"*, en una semejanza que se exprime a sí misma, que se

forma en sí misma la facultad actuada por la especie impresa, si el objeto no se halla realmente presente ante ella, al menos en el estado de inmaterialidad indispensable para por ella ser conocido, como ocurre con la imaginación y el entendimiento, los cuales sólo perciben su objeto en cuanto, bajo la determinación de la especie impresa convertida en causa formal de su operación, se lo representan en una especie expresa, llamada imagen respecto a la primera y concepto o idea respecto al segundo (Cf. n.º 11).

La *especie expresa* puede, pues, *definirse:* la representación del objeto conocido que, según el testimonio de nuestra conciencia, se forman en sí mismas ciertas facultades mediante el acto de conocer dicho objeto, y en la cual lo contemplan, percibiéndolo directamente como en una suerte de espejo perfectamente ajustado, de cuya presencia sólo es posible percatarse por reflexión; es *Id in quo obiectum cognoscitur.*

El acto vital de conocimiento no consiste formalmente en la actuación pasiva de la facultad por la especie impresa — simple fase preliminar, condición previa para hacer presente en el sujeto el objeto conocido cuando no se encuentra en él por naturaleza — ni en la formación de una especie expresa que no siempre tiene lugar; sino en la reacción con que la facultad así determinada pasa al acto vital de hacerse inmaterialmente el objeto conocido. Puede, pues, *definirse* el conocimiento: *la operación inmanente con que un sujeto pasa a ser, de una manera inmaterial, un objeto formalmente distinto de sí, bajo la impresión de una semejanza que lo hace intencionalmente presente en él.* Juan de Santo Tomás resume admirablemente toda esta doctrina en la fórmula lapidaria: "*Cognoscere est fieri aliud in quantum est aliud.*" (*Cursus phil. De Anima,* q. 4, a. 1.)

Tal es el análisis metafísico que Aristóteles y los escolásticos efectuaron, salvo algunas diferencias de detalle, del hecho del conocimiento, aplicándole simplemente las leyes generales del ser y de la causalidad; análisis que ni por asomo halla su equivalente en la Filosofía moderna y mucho menos en la Psicología contemporánea, la cual sólo considera el aspecto exterior y material de ese fenómeno psicológico, inhibiéndose de penetrar en su interno mecanismo.

178. **Condición.** — Si el conocer consiste en que uno, permaneciendo el mismo, pase a ser en cierto modo un objeto determinado, equivale, en consecuencia, a tener uno en sí aquello que determina tal objeto, la forma de éste en el sentido metafísico del vocablo, sin resultar, con todo, actuado físicamente por ella — de lo contrario

el sujeto pasaría a ser realmente el objeto conocido —; en otros términos, equivale a recibir dicha forma *inmaterialmente,* sin limitarla, sin quedar informado realmente por ella. Esto supone un sujeto dotado a su vez de una forma substancial vital, cuya completa actividad no esté totalmente absorbida en la materia — como lo está, por ejemplo, el alma de las plantas, la cual sólo puede asimilarse la materia de los alimentos extraños —; que sea capaz de obrar por vía distinta de las cualidades materiales y que, por consiguiente, esté desprendida de la materia lo suficiente para poder recibir de un modo más o menos inmaterial las formas de los demás seres. Así como ser conocido equivale a ser recibido inmaterialmente en otro. cuanto a la propia forma, así también poder conocer consiste en la capacidad de recibir a otro de este modo. "*Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi suam formam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente... Patet, igitur, quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis.*" (*S. Th.*, 1.ª, q. 14, a. 1.)

La *condición,* la *raíz del conocimiento,* es, pues, la *inmaterialidad* de parte del objeto como del sujeto. Para ser conocido, el objeto debe ser desmaterializado hasta cierto punto, como veremos, de la misma manera que, para conocer, es preciso y basta que el sujeto, al menos en cierta medida, sea inmaterial, desprendido de la atadura de la materia, la cual individúa, hace impenetrable, impide que uno sea — al mismo tiempo y de algún modo — algo distinto de sí. Un simple cuerpo es, pues — contra la opinión de Locke (*Essai sur l'entendement humain,* IV, 3, 6) —, ciertamente incapaz de pensar y aun de sentir. Y cuanto más completa es la inmaterialidad, más perfecto es el conocimiento, hasta llegar al Acto puro, libre de toda potencialidad, el cual es por esencia su propio objeto inteligible y su acto de conocer.

179. **Perfección.** — Toda criatura, sea cual fuere, en virtud de sus formas substanciales y accidentales limitadas, sólo posee unas perfecciones específicas determinadas. Es agua, un nogal, un caballo, un hombre, etc.; tiene tal color, tal calor, tal olor, etc. Pero esta limitación, en el orden de la existencia, del ser real, halla una especie de remedio (*De Veritate,* II, 2) en el poder de conocer, merced al cual un sujeto puede en cierta medida hacer suyas intencional, si

no físicamente, las perfecciones de los demás seres, que es, de esta suerte, capaz de contemplar y de amar, e incluso el conjunto ordenado del universo y sus causas, si es inteligente. Las potencias cognoscitivas extienden, de este modo, el ser finito hasta casi al infinito, mediante unos actos tanto más perfectos cuanto más inmateriales son ellas. Por esto decían los escolásticos que el entendimiento, cuyo objeto formal es el ser y que, en consecuencia, puede percibir todo ser, pasa a ser de algún modo todas las cosas: "*Intellectus fit quodammodo omnia.*" Tal es también el sentido que se da a la frase de Aristóteles, según la cual el hombre es un microcosmos, frase que se explica a veces diversamente por el hecho de aparecer reunidos en él solo los diferentes grados de la naturaleza creada: las actividades materiales del mundo inanimado, y las vidas vegetativa, sensitiva e intelectiva.

Schopenhauer (1788-1860) expresó la misma verdad — entendida, sin duda, por él en un sentido completamente idealista — en estas famosas líneas de los *Memorabilien* (pág. 285): "Dos cosas había delante de mí: dos cuerpos, pesados, de formas regulares, hermosos a la vista. El uno era un vaso de jaspe, con una orla y unas asas de oro; el otro, un cuerpo organizado, un hombre. Después de haberlos admirado largo rato por fuera, pedí al genio que me acompañaba que me dejase penetrar en el interior. Permitiómelo, y en el vaso no encontré nada, excepto la presión de la gravedad y no sé qué obscura tendencia recíproca entre sus partes que he oído designar con los nombres de cohesión y afinidad. Mas, luego que hube penetrado en el otro objeto, ¡qué sorpresa! ¿Cómo voy a contar lo que vi en él? Los cuentos de hadas y las fábulas no contienen cosas más increíbles. En el interior de ese objeto, o más bien en la parte superior denominada cabeza, que vista por fuera parecía un objeto como los demás, circunscrito en el espacio, pesado, etc., ¿qué encontré yo? El mismo mundo, con la inmensidad del espacio..., con la inmensidad del tiempo... y con la prodigiosa variedad de las cosas que llenan el espacio y el tiempo, y — lo que es casi un desatino decir — me vi a mí mismo yendo y viniendo... Sí, esto es lo que descubrí en ese objeto, grande apenas como una fruta grande y que el verdugo puede derribar de un solo golpe, sumiendo, así, en la noche el mundo que en él se encierra."

180. **División.** — Los *escolásticos* distinguen el conocimiento *sensitivo* y el conocimiento *intelectivo,* según que su objeto sea *concreto,* conocido solamente en uno u otro de sus aspectos materiales exteriores, percibidos por los sentidos que nos ponen en comunicación directa con el mundo de los individuos, o *abstracto,* aprehendido, más o menos confusamente, en cuanto a lo que es, en cuanto a los tipos de ser que realiza. Tal es el orden que seguiremos aquí.

Los *autores modernos* no tienen en cuenta la distinción de esos dos órdenes, y agrupan todos los hechos de conocimiento, los *hechos representativos,* según su expresión corriente — muy impropia, puesto que el sujeto a menudo no se representa nada, contentándose con percibir —, bajo el nombre de *inteligencia,* y generalmente la dividen en tres funciones principales, que por otra parte se completan: 1.°, funciones de *adquisición:* sensación, percepción exterior, conciencia; 2.°, funciones de *conservación* y *reproducción:* imaginación, asociación de las ideas, memoria; 3.°, funciones de *elaboración:* atención, abstracción, generalización, juicio, raciocinio. Esto es situar confusamente en un mismo plano: facultades, como la conciencia, la imaginación y la memoria; operaciones, como la sensación, la percepción exterior, etc.; y procesos de actividad, como la asociación de las ideas.

Capítulo III

EL CONOCIMIENTO SENSITIVO EXTERNO

§ I. — *Los sentidos externos*

Los sentidos. — Los sensibles propios. — Los sensibles comunes. — Cualidades primarias y cualidades secundarias de la materia. — Los sensibles *per accidens*. — Número de los sentidos externos. — El tacto. — El gusto. — El olfato. — El oído. — La vista. — Los nuevos sentidos. — Sentidos superiores e inferiores. — Jerarquía de los sentidos. — Naturaleza de los sentidos.

181. **Los sentidos.** — Las facultades de conocimiento sensible, los *sentidos*, revisten el carácter común de tener por *objeto* solamente seres materiales bajo sus determinaciones concretas de orden cuantitativo. En consecuencia, no pueden percibir por sí mismos los seres espirituales, ni el universal propiamente dicho — cosas reservadas al entendimiento —, sino sólo el mundo de los individuos corpóreos. En efecto, si la materia afectada por tal cantidad determinada — principio de individuación de los cuerpos (Cf. n.º 75, I) — forma parte del objeto conocido, éste, por poco distinto que sea, no puede ser más que individual.

Tal es su *objeto material*. Cuanto a su *objeto formal*, es decir, al aspecto bajo el cual el objeto material es conocido por tal sentido en particular, varía con cada uno de ellos, puesto que es precisamente la diversidad de los objetos formales la que exige la multiplicidad de los sentidos. Por ejemplo, una chuleta que se fríe en la sartén es percibida por el tacto como resistente o caliente, por el olfato como odorífera, por el gusto como sabrosa, por el oído como sonora y por la vista como una superficie parduzca.

Los *escolásticos dividen* los sentidos en *externos* e *internos*, según perciban o no el objeto sensible directamente, sin intervención de otro sentido. *Hoy día* se da otro significado a la expresión "sentidos

internos", reservándola a los sentidos que perciben sensaciones intracorpóreas, lo cual es olvidar que incluso el objeto inmediato de los sentidos externos es siempre intracorpóreo (Cf. n.º 182).

Vamos a estudiar, en primer lugar, los sentidos externos cuanto a su objeto preciso, y luego en su funcionamiento, primero simple y luego complejo, esto es, en la sensación y en la percepción.

Siguiendo a Aristóteles, los escolásticos distinguen muchas clases de objetos cognoscibles por los sentidos, muchas clases de "sensibles".

- El *sensible "per se"* — percibido por razón de sí mismo por el sentido.
  - *propio* — percibido en primer lugar por un sentido, al cual es propio y al cual especifica (=objeto formal),
  - *común* — percibido de un modo secundario por varios sentidos.
- El *sensible "per accidens"* — dato que no es percibido por el sentido mismo en función, sino aprehendido inmediatamente por el sujeto, gracias a la actividad perceptiva o a los conocimientos adquiridos de sus demás facultades. Así, cuando veo una manzana, la naturaleza substancial de la superficie colorada percibida por mi vista es para ésta un sensible *per accidens*.

182. **Los sensibles propios.** — Cada sentido tiene en el sensible propio su *objeto formal,* la cualidad sensible a cuyo conocimiento está esencialmente ordenado, merced a la cual puede conocer las cosas donde ella está presente, cuya acción sobre él le determina a pasar de la potencia al acto de "sentir", y acerca de la cual, en virtud de la proporción existente entre toda potencia y su acto, es de sí infalible. Tenemos, pues, tantos sentidos diferentes cuantas son las cualidades sensibles específicamente distintas que percibimos, es decir, cuantas son las cualidades entre las cuales no existe en absoluto transición cualitativa continua y que no son simples mezclas de cualidades elementales. Los sensibles propios son el color, el sonido, el olor, el sabor, la resistencia y la temperatura.

Mas los progresos de las ciencias físicas y biológicas nos imponen hoy día una nueva distinción, desconocida de los antiguos escolásticos, entre:

1.º El sensible *per se,* objeto *inmediato,* esto es, el que se encuentra fuera, no necesariamente del cuerpo, sino sólo del órgano sensorial — en general intracorpóreo — al cual es inmediatamente contiguo, como respecto a la vista el haz de rayos luminosos del éter que toca la retina; en otros términos, la acción del objeto intracorpóreo o extracorpóreo, contiguo o alejado, tal como llega al contacto del órgano sensorial intracorpóreo; éste es el único objeto acerca del cual, rigurosamente hablando, el sentido es infalible.

2.º El sensible *per se,* objeto *mediato,* esto es, la cualidad sensible extracorpórea, conocida — de una manera a menudo imperfecta y confusa, así respecto a su naturaleza como a su posición exacta en el espacio — en y por el objeto inmediato que le es esencialmente relativo, por el hecho mismo de ser éste percibido. Así, al ver tal haz de rayos que hiere mi retina, veo por el mismo hecho la superficie colorada del objeto distante que envía los rayos, al cual éstos se refieren. Además, si la sensación nos hace conocer la cualidad sensible como exterior al sentido que la percibe, no nos permite determinar por sí misma — salvo en el tacto — si el objeto real que posee tal cualidad es intracorpóreo o extracorpóreo, está cerca o lejos de nosotros. Tendremos que insistir más en detalle, a propósito de cada sentido, sobre esta distinción capital, que desde luego se aplica igualmente a los sensibles comunes conocidos merced a los sensibles propios.

183. **Los sensibles comunes.** — Los sensibles comunes a varios sentidos se reducen a la cantidad concreta, ese accidente fundamental que suponen todas las cualidades sensibles de que acabamos de hablar. Son las diferentes determinaciones de la cantidad, discreta o continua: la pluralidad, el grandor, la forma, la posición, el reposo y el movimiento local.

La *pluralidad* de cualidades, diferentes o no, percibidas simultáneamente por un mismo sentido suministra al entendimiento materia para formar números (*multitudo mensurata per unum,* Cf. n.º 124).

El *grandor* en superficie plana sobre dos dimensiones es un sensible común a la vista y al tacto, los cuales perciben extensiones respectivamente coloradas o resistentes. Sobre este punto, así como sobre la percepción de la tercera dimensión, hay enconadas discusiones entre nativistas y genetistas, como veremos más adelante (Cf. n.os 213 y 214).

La *forma,* determinada por la limitación de una extensión concreta, es conocida por el tacto y por la vista, a la cual aparece diferente según el grandor del objeto, su posición, su distancia. Entre los datos distintos de la vista y del tacto, únicamente la experiencia simultánea permite establecer relaciones; por esto los ciegos de nacimiento que con el tacto habían aprendido a distinguir un cubo de una esfera, una vez operados de cataratas saben, sin duda, conocer con la vista que esas dos formas son diferentes, pero en general son incapaces de reconocer el cubo y la esfera por falta de esta asociación entre los datos táctiles y visuales (cuestión propuesta a Locke por Molyneux). En el adulto normal débese principalmente a las indicaciones visuales, más rápidas y más prácticas, el trabar conocimiento con la forma de los objetos — así como con su posición y su movimiento —, sin perjuicio de cerciorarse en seguida por el tacto, menos sujeto a ilusión por ser un sentido de contacto.

Según que el objeto formado por una cualidad sensible determinada cambie o no de posición respecto a sus vecinos, nos parece que está en *reposo* o en *movimiento*.

El *movimiento local* lo vemos porque las superficies coloradas, tal como llegan a nuestra retina, cambian de posición la una respecto a la otra, ya porque de hecho se mueven realmente, ya porque nosotros desplazamos nuestro cuerpo o al menos nuestros ojos, lo que de ordinario podemos advertir gracias a las sensaciones del tacto. Éste, por su parte, siente también el movimiento, bien por las variaciones de sensaciones táctiles sobre un punto dado del cuerpo, bien a causa de desplazarse ellas en la superficie del mismo. La sensibilidad diferencial entra aquí en juego; y como de ordinario es más viva y más consciente que la sensibilidad fundamental — al extremo de que ciertos filósofos, como Hobbes y Spencer, sostienen que sólo percibimos diferencias —, nos ayuda singularmente, como veremos (Cf. n.º 200), a distinguir, a destacar en el "atlas táctil" y en el "atlas visual" objetos distintos.

Por lo que hace al *tiempo*, esa "medida de movimiento según el antes y el después" que Aristóteles no incluye entre los sensibles comunes, como hacen ciertos autores modernos, analizaremos detalladamente su percepción concreta al tratar de la memoria (Cf. n.º 259).

184. **Cualidades primarias y secundarias de la materia.** — Los sensibles comunes y los sensibles propios de los escolásticos corresponden poco más o menos a lo que hoy día llaman *cualidades primarias* y *cualidades secundarias* de la materia. Según esta distinción, grata a todos los partidarios del mecanicismo (Cf. número 72, I), a partir de Demócrito, y vulgarizada principalmente por Locke, las cualidades primarias son las que la materia posee realmente, de una manera esencial, independientemente del conocimiento que de ellas tenemos; al paso que las cualidades secundarias no se encuentran de ningún modo en ella, no siendo otra cosa que las apariencias subjetivas — obra de nuestros sentidos — bajo las cuales conocemos los cuerpos. Si, en efecto, la esencia de éstos consiste en los átomos o en la extensión, que sólo el movimiento local puede diferenciar, no pueden tener otras cualidades reales primarias que las que hemos incluído bajo la denominación de sensibles comunes, a saber, la cantidad con sus determinaciones concretas y el movimiento. Cuanto a los sensibles propios, a las cualidades de color, calor, resistencia, etc., no son sino reacciones subjetivas de nuestros órganos sensoriales (teoría de la energía específica de los nervios, Cf. n.º 202) o de nuestros sentidos bajo la acción de movimientos exteriores varios. Formalmente, como cualidades distintas, no existen más que en nuestra conciencia; y solamente de una manera causal, bajo forma de movimientos vibratorios, en la realidad exterior.

Sin abordar aquí la cuestión metafísica de la realidad exterior de las cualidades sensibles — no, como se dice con harta frecuencia, de su objetividad, que es indudable, puesto que son objetos de conocimiento —, cuestión que será estudiada en Criteriología (Cf. t. II, n.° 483), digamos solamente que esa teoría, en la que se pretende reducir las cualidades sensibles al movimiento local, que sólo es su substrato material, el único accesible a los instrumentos de los físicos y matemáticamente mensurable, no es admisible siquiera a los ojos del simple psicólogo. En efecto, aparte de que es deducida de hipótesis aventuradas sobre la esencia de la materia y de que se apoya en argumentos faltos de fuerza demostrativa que más adelante examinaremos, como el argumento psicológico de Rabier ya citado (Cf. n.° 150): 1.°, choca con la evidencia invencible del testimonio de nuestra conciencia, único testigo inmediato de los hechos psicológicos, la cual nos da la sensación *(sensatio)* como el conocimiento, no de una modificación o impresión subjetiva — cual, por ejemplo, la impresión agradable o penosa de ciertos sabores —, sino de algo exterior al sujeto que siente o, por lo menos, al órgano con que siente; de algo que es independiente de él y se le impone; verbigracia: de una superficie colorada; evidencia que sólo puede obscurecer una confusión voluntaria entre el *sensatum* exterior (objeto del sentido) y la sensación, acto personal del sujeto (objeto de la conciencia), verbigracia, entre la superficie colorada vista y el acto de ver (Cf. n.° 150); 2.°, suscita, como veremos al tratar de la percepción exterior, el problema insoluble de la objetivación al exterior de las modificaciones subjetivas, de los estados de conciencia que serían nuestros *sensatums* (Cf. n.° 219); 3.°, lleva lógicamente a negar también la realidad de los sensibles comunes, puesto que éstos sólo se nos revelan como exteriores en y por los sensibles propios, en particular la de los movimientos, vibraciones, etc., que sólo podemos conocer gracias a unas sensaciones visuales, sonoras o táctiles. Llégase, así, al idealismo completo y además al escepticismo; en efecto, ¿qué confianza cabe tener en unas facultades que nos revelan invenciblemente como realidades extramentales lo que sólo es una impresión subjetiva? — La historia de la Filosofía moderna nos muestra el resultado, a veces tímido, a veces resuelto, de esas consecuencias lógicas en el dinamismo de Leibniz (Cf. n.° 72), en el panteísmo idealista más o menos acusado de Spinoza (Cf. número 78) y de Malebranche (Cf. n.° 104), en el inmaterialismo de Berkeley (Cf. t. II, n.° 489), en el fenomenismo de David Hume (Cf. n.° 81) y en la teoría kantiana del espacio forma subjetiva de nuestra sensibilidad externa (Cf. n.° 213).

Santo Tomás, por el contrario, afirma netamente la realidad exterior de los sensibles propios: "*Est sensus quaedam potentia passiva quae nata est immutari ab exteriori sensibili; exterius, ergo, immutativum est quod per se a sensu percipitur et secundum cuius, diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.*" (*S. Th.*, 1.ª, q. 78, a. 3.) Tendremos que insistir más de una vez sobre esta verdad capital (Cf. n.° 206), precisando en qué consiste el *realismo natural* de los escolásticos y por qué se distingue del realismo ingenuo, vulgar, con que se le confunde harto a menudo.

185. **Los sensibles "per accidens".** — La sensación, reducida al conocimiento de lo sensible *per se*, sólo se encuentra en el peque-

ñuelo. Muy presto — créese que a las tres semanas de nacido —, en virtud de las experiencias hechas, cuyo fruto conserva en forma de disposiciones de su imaginación, de su memoria y, más tarde, de su entendimiento, asocia espontáneamente al sensible *per se* sensibles *per accidens*, que no harán otra cosa que multiplicarse y precisarse con la edad. Esto es lo que hoy día llaman las *percepciones adquiridas*. Más adelante, al tratar de la percepción, estudiaremos cómo se adquieren y se utilizan (Cf. n.º 215), y cómo su indebida asociación a la sensación da lugar a lo que inexactamente se designa con el nombre de "errores de los sentidos" (Cf. n.º 225).

186. **Número de los sentidos externos.** — Siendo las potencias relativas a los actos que las especifican y éstos a sus objetos formales, existen tantos sentidos externos distintos cuantas son las cualidades sensibles propias, diferentes, como un sonido y un color; en otros términos, cuantos son los objetos formales de aspectos sensibles específicamente distintos bajo los cuales se manifiestan los objetos materiales. Esto es lo que llaman hoy día diferencias *en modalidad* de las sensaciones. Cuanto a las diferencias de *cualidad*, por ejemplo, del rojo y del azul, o de *intensidad*, por ejemplo, de sonido más o menos fuerte, no bastan para exigir sentidos distintos.

Situándose en este punto de vista, la *Filosofía tradicional* contaba cinco sentidos: tacto, gusto, olfato, oído y vista. Actualmente ciertos psicólogos creen poder distinguir nuevos sentidos — sobre todo en las múltiples funciones del tacto —, cuya lista varía según los autores y que, como veremos, son todavía muy discutibles.

Examinemos en detalle cada uno de los sentidos, su órgano y su ob eto formal (su sensible propio) inmediato y mediato.

187. **El tacto.** — Ya en opinión de los antiguos el tacto era un sentido genérico, al cual se atribuían las sensaciones de resistencia y temperatura.

I. *El tacto propiamente dicho.* — *Órgano:* 1.º, *periférico:* créese que lo constituyen los corpúsculos dérmicos de Krause; 2.º, *interno* son las terminaciones nerviosas de los músculos y cápsulas articulares.

Objeto propio. — Es la *resistencia*, dura o blanda, rugosa o lisa — llamada también presión cuando se deja sentir activamente —, esa cualidad sensible por la cual los cuerpos se oponen a la mutua compenetración y que se revela sobre todo con ocasión del mo-

vimiento de un cuerpo contra otro, tanto más fuerte cuanto más rápido es el movimiento.

Como la resistencia supone la cantidad, el objeto completo del tacto es la extensión resistente, bajo sus tres dimensiones; pero de sí la extensión no es más que un sensible percibido mediatamente gracias a su resistencia, y común a otros sentidos, salvo con respecto a la tercera dimensión. Una extensión sin resistencia no puede ser conocida por el tacto.

El objeto *inmediato* es la presión ejercida por la piel sobre las terminaciones táctiles bajo la acción de un objeto exterior, que es el objeto *mediato*. Éste sólo es conocido imperfectamente; aparte de que la resistencia de la piel ha podido modificar su presión, no es percibido directamente como extracorpóreo. De esta exterioridad sólo nos damos cuenta después, ora a causa de la ausencia de la sensación de doble contacto experimentada cuando se toca el propio cuerpo; ora, más claramente, cuando la experiencia enseña a distinguir de los contactos permanentes de nuestros diferentes órganos entre sí, que a no tardar se hacen inconscientes, los objetos que no nos tocan de continuo y que nos acostumbramos muy pronto a "exteriorizar" fuera de nuestro cuerpo, incluso en la punta de los instrumentos de que nos servimos: lápiz, zapato, bastón, etc. (Cf. número 224). Por lo que hace al objeto inmediato, intracorpóreo, sólo es conocido como tal gracias a la reflexión filosófica y a la determinación anatómica del lugar ocupado por las terminaciones nerviosas táctiles.

Ejercítese de una *manera activa,* como cuando se palpa un objeto, o *pasiva,* como cuando se sufre un choque, el tacto es el único de los sentidos que percibe por sí mismo el *contacto* de su sensible en el acto mismo de la sensación; de ahí que pueda localizar, inmediatamente y de por sí, el sitio donde se encuentra el objeto sentido *(localización objetiva)* y en qué punto del organismo se efectúa la sensación *(localización subjetiva)*. Por esto también experimenta en la sensación una *impresión subjetiva* agradable o desagradable, según que el objeto convenga o no a sus disposiciones. En opinión de muchos escolásticos, esa impresión desagradable, cuando es muy intensa, por ejemplo, cuando un choque lesiona el organismo, constituye el hecho del dolor físico. Hoy día algunos psicólogos, considerando sobre todo que lo doloroso y lo desagradable son dos impresiones muy distintas, hacen del dolor una cualidad

sensible distinta, percibida por ciertas terminaciones nerviosas especiales llamadas "puntos de dolor" (Cf. n.º 330).

II. *El sentido de la temperatura.* — *Órgano.* Constitúyenlo unas terminaciones de los nervios táctiles — probablemente los corpúsculos de Meissner y de Ruffini —, unos "puntos", sensibles los unos al calor y los otros al frío, sin exclusivismo, según parece, y desigualmente repartidos por las diferentes regiones del cuerpo; así, los puntos de calor son más numerosos en las mejillas, como lo atestigua el clásico gesto de las planchadoras.

Objeto propio. — Son el *calor* y el *frío,* en cuanto se comunican de una manera física al sujeto, quien percibe la diferencia entre ellos y la temperatura de sus terminaciones nerviosas; por esto los datos de este sentido son parcialmente subjetivos, *relativos* al estado calórico de cada uno. Su objeto *inmediato* es la temperatura del interior de la piel, en cuanto difiere de la de las terminaciones nerviosas. Cuanto a la temperatura de las cosas extracorpóreas, sólo es su objeto *mediato,* conocido muy imperfectamente y a menudo modificado, siendo percibido inmediatamente como exterior sólo por el tacto. Asimismo, sólo indirectamente — por ejemplo, porque la sensación se hace más intensa a medida que uno se acerca — se conoce un foco de calor alejado. Hay, pues, en este caso localización subjetiva; no objetiva inmediata.

Las sensaciones de temperatura dan una *impresión* agradable o desagradable según convengan o no a las disposiciones del sujeto. Cuanto a los dolores causados por un calor o un frío intenso, resultan de las lesiones corporales que se producen y pertenecen al tacto (o al sentido del dolor para los que lo admiten).

188. **El gusto.** — *Órgano.* Constitúyenlo las terminaciones del nervio gustativo que acaban en las papilas caliciformes y fungiformes, desigualmente repartidas por la lengua y, sin duda, por el velo del paladar.

Objeto propio. — Son los *sabores* azucarados, ácidos, salados o amargos, a los que, de hecho, vienen a mezclarse datos del olfato y del tacto, verbigracia, en las sensaciones de picante y de desleíble, sabores acompañados de una *tonalidad afectiva* distinta, agradable o desagradable, según convengan o no a las disposiciones específicas o individuales del sujeto. El objeto *inmediato* es la mixtura líquida que en las fisuras de las papilas entra en contacto directo con las terminaciones nerviosas. Esa mixtura consta de saliva, que a me-

nudo le da su sabor propio, verbigracia, en el calenturiento, y del cuerpo sabroso diluído en ella, el cual sólo es conocido imperfectamente y sólo se percibe como exterior merced a las sensaciones táctiles de contacto o musculares de introducción en la boca.

A causa de los datos táctiles que acompañan al objeto propio, hay en las sensaciones gustativas *localización* subjetiva y objetiva.

189. **El olfato.** — *Órgano.* Constitúyenlo los bastoncitos olfativos que apuntan fuera del epitelio de la mucosa nasal.

Objeto propio. — Son los olores — tan variados que es imposible clasificarlos — emitidos por los cuerpos, según su poder odorífero más o menos intenso, en forma de partículas gaseosas que llegan hasta la mucosa nasal. Esas partículas — objeto *inmediato* del sentido — no revelan sino imperfectamente la naturaleza del cuerpo extraño que las ha emitido, mucho menos aún su posición en el espacio, la cual sólo nos es conocida *per accidens,* gracias al tacto y a la vista — según, verbigracia, que el olor aumente a medida que nos vamos acercando a tal sitio —, y a veces gracias al instinto. Cuanto a la *localización subjetiva,* hacémosla en virtud de las sensaciones táctiles experimentadas al aspirar el aire en la nariz; por otra parte, las sensaciones del olfato suelen ir acompañadas de datos gustativos y táctiles, verbigracia, de comezón. Al par de las del tacto y del gusto, las sensaciones olfativas suscitan en nosotros una *impresión afectiva* agradable o desagradable, distinta del olor que nos dan a conocer y que varía con las disposiciones específicas e individuales de cada sujeto.

190. **El oído.** — *Órgano.* Constitúyenlo las terminaciones nerviosas de la membrana basilar, sirviendo las demás partes de la oreja tan sólo para recibir y transmitir el sonido.

Objeto propio. — Es el *sonido,* esa cualidad sensible que resulta de las vibraciones longitudinales de la masa de una materia ponderable. A diferencia de las demás cualidades sensibles que aparecen como extensiones concretas permanentes, el sonido es percibido como extenso en el tiempo, como sucesivo. En todo sonido — musical o no (ruido), según resulte o no de ondas regulares — pueden distinguirse: 1.º, la *intensidad,* que depende de la anchura de las ondas y disminuye proporcionalmente al cuadrado de las distancias, a medida que nos alejamos del objeto sonoro; 2.º, la *altura,* tanto más elevada cuanto menos largas son las ondas y más numerosas por

segundo (de 15 a 20.000 vibraciones según el cálculo más probable); 3.°, el *timbre*, que resulta de los sonidos secundarios concomitantes, de los armónicos, percibidos ordinariamente de una manera confusa y que pueden distinguirse mediante un resonador.

Objeto inmediato. — Es el sonido, tal como llega a la membrana basilar. Gracias a él conocemos el sonido del objeto sonoro exterior, si bien con los cambios de altura e intensidad que la distancia y los diferentes medios extra o intraauriculares han podido causar

A no ser que se trate de sonidos violentos, que producen además sensaciones táctiles, la simple audición no permite la *localización subjetiva ni objetiva;* no va acompañada de ninguna impresión orgánica que permita localizarla en el oído, como tampoco revela de dónde viene el sonido (¿de tal objeto? ¿del aire? ¿del oído?). Sólo indirectamente llegamos a conocer la dirección del objeto sonoro: verbigracia, merced al movimiento de la cabeza, al desplazamiento hacia tal objeto acompañado de sensaciones más intensas, etc.; y la naturaleza del objeto sonoro, por asociación con datos visuales o táctiles: verbigracia, cuando oímos que para el ruido en el preciso instante en que vemos que cesa de moverse una campanilla.

191. **La vista.** — *Órgano.* Constitúyenlo las terminaciones del nervio óptico que recubren el fondo del ojo y forman la retina. Muchísimas en número, tienen la forma de conos o de bastoncillos, sensibles — según se cree generalmente — los primeros a los colores y los segundos a la claridad.

Según la teoría de Hering, reproducida por Müller, hay en la retina tres clases de substancias nerviosas. Las dos primeras, sensibles, la una al par de colores complementarios rojo-verde y la otra al par azul-amarillo, son asimiladas o desasimiladas por cada color conforme a su *matiz;* cuanto a la tercera, sensible al par blanco-obscuro, cualquiera luz la desasimila conforme a su *grado de claridad.* En esta hipótesis la *acromatopsia,* sea total o parcial *(daltonismo),* es decir, la incapacidad fisiológica de percibir todos o ciertos colores, consistiría en la privación de las dos primeras substancias retínicas, o al menos de una de las dos, ya que la tercera — cuya ausencia causaría la ceguera — se halla siempre presente en los que ven.

Objeto propio. — Es la luz; y como ésta se encuentra siempre extendida sobre una parte del espacio, el objeto completo es la extensión afectada por la luz — luminosa o iluminada —, no siendo, con todo, la extensión más que un sensible mediato y común, dado que sólo es percibida gracias a la luz y que también la perciben otros sentidos, sobre todo el tacto.

Según la teoría ondulatoria de Maxwell, la *luz* es una cualidad sensible que resulta de las vibraciones transversales, en forma de sinusoide — bien del éter (teoría de Fresnel), bien de un medio producido por emisión junto con la luz misma (teoría newtoniana de la emisión remozada por Planck) —, que la hipótesis electromagnética de nuestros días considera como inversiones regulares de una tensión electromagnética y de una tensión electrostática.

Por analogía, asimismo, con el sonido, numerosos físicos distinguen también en la luz: 1.°, la *intensidad*, que depende de la amplitud de las vibraciones y da más o menos *claridad*; 2.°, la *altura*, que resulta de la longitud y del número de las vibraciones, y constituye las diferentes *cualidades* luminosas, que son los colores. Toda luz es, pues, de una parte, más o menos clara, entre el blanco brillante y ese gris muy obscuro que llamamos vulgarmente negro, y, de otra, tiene su cualidad diferencial, su color. El blanco, el gris, el gris obscuro (= negro), no son colores propiamente dichos, sino sólo unas intensidades luminosas más o menos fuertes. En consecuencia, ver algo blanco es ver una luz de una manera inadecuada en su claridad, pero no en sus diferencias cualitativas, que en tal caso no son percibidas, bien porque todos los colores — o al menos dos colores complementarios —, hallándose perfectamente mezclados (es decir, sobre los mismos conos o bastoncillos), se anulan el uno al otro y sólo dejan aparecer su elemento común, que es la claridad; bien porque la claridad muy viva — o, al contrario, muy débil — de un color no permite distinguir otra cosa que la intensidad luminosa, no su diferencia cualitativa.

Según sea emitida por un foco luminoso o enviada por una superficie iluminada, la luz se llama *directa* o *reflejada*. En este último caso, tenemos lo que vulgarmente se designa con el nombre de negro (vista de un objeto muy obscuro distinta de una no-visión) cuando la reflexión es poco menos que nula. Si es perfectamente regular, débese a que la superficie iluminada es un espejo, que, de sí invisible, hace aparecer los colores de los objetos colocados ante él; cuando es irregular, esa reflexión de la luz hace nacer los colores que atribuímos a las cosas. Debemos, pues, distinguir: 1.°, el color *fundamental*, propiedad estable, permanente, del cuerpo — luminoso o iluminado —, resultante de su estructura química, en virtud de la cual produce — o refleja, cuando es iluminado — tales ondulaciones del éter (para expresarnos en los términos de la teoría de Fresnel); 2.°, el color *formal*, a saber, la cualidad diferencial de la luz así emitida o reflejada, cualidad que en este último caso depende no sólo del color de la luz que ilumina, así como de su intensidad y de su ángulo de incidencia sobre el objeto iluminado, sino también del color fundamental de éste. El color formal, como toda luz, no existe en los cuerpos, sino solamente en el éter sometido a tales ondulaciones (según la teoría de Fresnel); según el realismo natural de los escolásticos, existe en aquéllos formalmente, en cuanto cualidad sensible distinta de las ondulaciones etéreas, que sólo son su substrato material; según muchos autores modernos, no existe en el mundo externo otro color que el fundamental: el color formal sólo existe en nuestro sentido o en nuestra conciencia, que reacciona bajo la excitación de las ondas del éter que nada tienen de colorado (Cf. n.° 184).

Objeto inmediato. — Es fácil comprender ahora que el objeto propio inmediato de la vista, aquel al cual está inmediatamente pro-

porcionada y acerca del cual no puede, en consecuencia, equivocarse, es la luz — con sus determinaciones de intensidad y de cualidad —, inherente al éter *inmediatamente contiguo a la retina;* es la terminación de los rayos luminosos, que llegan a la retina con sus direcciones respectivas — lo cual explica que no veamos los objetos vueltos al revés, como lo están en la retina —, modificados en los medios de paso extra o intraoculares. Tal es la extensión colorada que vemos inmediatamente como exterior al órgano que siente, sin que nos demos realmente cuenta de si es contigua a nuestra retina o exterior a nuestro cuerpo, precisión que sólo la experiencia posterior — verbigracia, de la aparente pequeñez de los objetos alejados — y la investigación científica pueden suministrarnos.

Los antiguos, faltos de datos científicos precisos, concebían las cosas de modo diferente. Siguiendo a Aristóteles, definían la luz como el acto del medio diáfano en cuanto tal, y el color como la terminación de la luz sobre una superficie opaca. Creían, en consecuencia, que el color existe únicamente en los objetos donde se refleja la luz, no en el espacio que separa de la retina los objetos alejados; y para descartar toda acción a distancia decían que el color del objeto alejado se comunica al ojo merced a una especie impresa capaz de ser transmitida por el espacio intermedio, con tal que esté iluminado.

Objeto mediato. — La vista no percibe inmediatamente otra cosa que la superficie colorada contigua a la retina; cuanto a la distancia y al relieve de los objetos cuya luz reflejada también percibe, serán para ella un sensible *per accidens* una vez la experiencia haya enseñado a asociar a tal dato visual la imagen táctil de tal relieve o de tal desplazamiento corpóreo en el espacio, como veremos más adelante (Cf. n.º 214). De ahí que por sí misma sólo conozca imperfectamente los objetos exteriores a que se refieren los haces luminosos que ve; el volumen real, la distancia, el sitio exacto, la forma precisa, el mismo matiz del color pueden ser modificados, ora fuera del ojo, verbigracia, por la distancia, la niebla, la presencia de medios desigualmente retringentes (el bastón que parece quebrado en el agua); ora en el ojo mismo, verbigracia, por las sombras producidas en la retina por unos corpúsculos que flotan en el cuerpo vítreo llamadas "moscas volantes", por la acomodación imperfecta del cristalino que en el miope forma la imagen delante de la retina y la hace confusa, etc. Pero la vista no deja de ser por esto infalible respecto a su objeto propio inmediato, el haz de rayos luminosos tal como su órgano más o menos perfecto lo recibe.

La vista no permite, pues, por sí misma, la *localización objetiva ni subjetiva;* a no mediar sensaciones táctiles concomitantes, verbigracia de acomodación del cristalino, de fatiga, etc., no se siente por la mera visión que se vea con los ojos. J. H. Fabre refiere en una página sugestiva (*Souvenirs entomologiques,* t. VI, pág. 44) que la primera pregunta de su naciente curiosidad científica fué ésta: "¿Veo el sol con la boca o con los ojos?", y afirma que la contestó con una aplicación enteramente espontánea del método de diferencia, abriendo sucesivamente la boca teniendo cerrados los ojos, y los ojos teniendo cerrada la boca, delante de un sol deslumbrador.

192. **Los nuevos sentidos.** — Citemos ahora algunos de los sentidos que muchos distinguen hoy día y cuyos datos pueden reducirse, al parecer, ora a los del tacto interno, ora a unas sensaciones complejas, y aun a ciertos datos de la conciencia, de la imaginación y de la estimativa (instinto).

1.° El sentido *térmico* o *de la temperatura,* ya conocido por Aristóteles, quien lo refiere al tacto (Cf. n.° 187).

2.° El sentido *cenestésico* (κοινή-αἴσθησις), tacto interno que nos informa sobre el estado de nuestros órganos, sobre las necesidades y funciones de nuestra vida vegetativa, y cuyos datos son más afectivos que cognoscitivos. Atribúyensele a veces los hechos psicológicos de autoscopia en que un enfermo, desconocedor de la anatomía, describe minuciosamente sus lesiones orgánicas internas.

3.° El sentido *cinestésico* (κίνησις-αἴσθησις) — llamado no ha mucho sentido *muscular* porque sus datos eran atribuídos a solos los nervios de los músculos —, que nos informa sobre la posición de las diferentes partes de nuestro cuerpo y sobre nuestros movimientos. Su órgano serían las terminaciones nerviosas no sólo de los músculos, sino también de las cápsulas articulares. En resumidas cuentas, sus datos se reducen a las sensaciones del tacto interno relativas a las presiones que ejercen unos sobre otros los huesos, los tendones, los músculos, etc.

4.° El sentido *de la orientación,* que Elías de Cyon localizaba en las terminaciones nerviosas de los canales semicirculares, del utrículo y del sáculo del oído interno, cuya extracción acarreaba en ciertos animales trastornos en el equilibrio e incluso en la orientación. Este sentido — al cual se reducen el sentido estático, el sentido de las actitudes y el sentido del equilibrio de que hablan otros autores — es cada vez más discutido, por cuanto se ha averiguado que dichos trastornos sólo son temporales. Esto invita a pensar que se trata ahí de datos complejos, mezclados con percepciones adquiridas, donde los nervios del oído interno sólo desempeñan un papel secundario en el cual pueden ser suplidos por otros.

5.° El sentido del *dolor.* — Varios psicólogos (Ebbinghaus, Joteyko, Von Frey, etc.) reservan a ciertas terminaciones táctiles especiales, llamadas puntos de dolor, las sensaciones dolorosas. Examinaremos esta teoría al tratar de las impresiones afectivas (Cf. n.° 330).

193. **Sentidos superiores y sentidos inferiores.** — Algunos escolásticos dividen, con razón, los sentidos externos en dos grandes clases generales, división totalmente desconocida de la Filosofía moderna.

1.º Los *sentidos superiores,* que se refieren a su objeto propio, conocido por ellos *de una manera enteramente objetiva.*

2.º Los *sentidos inferiores,* que se refieren a su objeto *de una manera a la vez objetiva y subjetiva,* sintiéndolo en cuanto les afecta de un modo agradable, o desagradable o doloroso, según les conviene o no, y cuyas sensaciones suponen, por lo tanto, una tonalidad afectiva que en ciertos casos llega a ser preponderante en perjuicio del dato cognoscitivo, por ejemplo, en un dolor de muelas; son ésos los sentidos del tacto, de la temperatura, del gusto y del olfato. Sin duda alguna, un sonido o una luz muy intensa impresionan dolorosamente el oído o el ojo; pero ésta es una sensación del tacto que tiene terminaciones nerviosas en los otros aparatos sensoriales; de sí, la vista y el oído no perciben otra cosa que la conveniencia, la armonía objetiva — o su ausencia — entre las diferentes partes del dato sensible, fundamento de lo bello y de lo feo, y manantial del goce o sufrimiento estéticos (Cf. número 453).

194. **Jerarquía de los sentidos.** — La importancia relativa de cada sentido varía según nos situemos en el punto de vista de su utilidad:

1.º Respecto a la *vida orgánica:* el tacto externo e interno, activo y pasivo, el olfato y el gusto nos ponen en guardia contra lo que puede dañarnos y nos guían en la prosecución de lo que nos es útil, ilustrados, sin duda, por el instinto (sobre todo en los animales) y por el entendimiento.

2.º Respecto a la *vida intelectiva:* el tacto y la vista son los sentidos más instructivos, porque nos dan a conocer la forma, el volumen de los objetos, su resistencia, su color, etc., es decir, los principales caracteres que nos permiten discernir su naturaleza. Primitivamente, el tacto es el sentido al cual más debemos, a causa de los numerosos datos que sólo él puede de sí suministrarnos; pero el adulto utiliza principalmente las percepciones adquiridas de la vista para conocer los objetos más de prisa, de lejos y en mayor número a la vez, sin perjuicio de recurrir al tacto para verificar la realidad de los mismos. Gracias a solas las sensaciones táctiles se ha conseguido dar una instrucción notablemente desarrollada a personas sordomudas ciegas de nacimiento o poco menos, como Laura Bridgman, Marta Obrecht, María Heurtin (cuya conmovedora historia narra Arnould en su hermoso libro *Ames en prison*) y Elena Keller (autora de su propia biografía). Razón tenía, pues, Aristóteles para decir que la mano es el órgano de los órganos, por cuanto

el tacto — ayudado, sin duda, por el olfato — puede suplir en cierta medida los demás sentidos. Por lo que hace al *goce estético,* es privilegio de la vista y del oído y también un poco del tacto activo; el gusto y el olfato no conocen lo bello, sino solamente lo agradable.

3.° Respecto a la *vida en sociedad:* el primer lugar corresponde aquí al oído, que nos permite escuchar y hablar el lenguaje oral. Con todo, gracias a los modernos métodos de educación, verbigracia, del abate de l'Epée, el oído puede ser suplido por la vista y aun por el tacto en los sordomudos ciegos.

195. **Naturaleza de los sentidos.** — Por el hecho de ser material el objeto de los sentidos, sólo puede obrar sobre éstos de una manera material, alterando un órgano corpóreo cuya ausencia haría imposible el conocimiento sensitivo. Los sentidos son, pues, unas *facultades orgánicas,* unos órganos animados, cada uno de los cuales constituye un solo principio próximo de operación, cuyo sujeto es el compuesto de alma y cuerpo: "*Sentire est coniuncti.*" En general, el órgano de la vida sensitiva — cuya presencia se revela tan visiblemente en un cuerpo vivo — es el *sistema nervioso.*

Por consiguiente, *no pueden reflectir* sobre sí mismos ni sobre sus actos, porque: 1.°, necesitando de su órgano como de un intermediario para alcanzar lo que perciben, síguese que dicho órgano tendría que interponerse entre el sentido cognoscente y el sentido conocido; no se puede ver con el propio ojo la propia visión; 2.°, el acto de conocimiento sensitivo no entra en el objeto formal de ningún sentido externo, sino sólo en el de la conciencia sensible que le conoce mediante una reflexión impropiamente dicha.

Determinado así, de una manera precisa, el objeto de cada uno de los sentidos externos, resulta más fácil analizar ahora su funcionamiento.

Capítulo IV

EL CONOCIMIENTO SENSITIVO EXTERNO

§ II. — *La sensación*

196. **Noción.** — El acto con que un sentido externo conoce su objeto, he ahí lo que es la *sensación* en opinión de los *escolásticos.*

En la *Filosofía moderna* esta palabra tiene varios sentidos:

1.° Tomada en sí misma, tan pronto significa un *hecho afectivo* causado por una modificación orgánica y opuesto al sentimiento producido por una modificación psicológica (Cf. n.° 356), como un *hecho de conocimiento*, a saber: "el fenómeno elemental y primitivo de la vida mental que resulta de la acción de un excitante sobre uno de nuestros órganos sensoriales"; definición imprecisa, en la cual la sensación es inexactamente representada como un hecho del todo inmaterial y del todo pasivo que no revelaría otro objeto que una modificación de nosotros mismos.

2.° Tomada en este último sentido es aplicada lo mismo al *acto de conocimiento* que al *objeto conocido,* a la *sensatio* que al *sensatum;* verbigracia, a la visión que al color visto; confusión que, como ya hemos advertido (Cf. n.° 150), embrolla no pocos problemas,

y única que da cierta apariencia de verdad a las teorías empiristas en las que únicamente se tienen en cuenta los objetos sentidos.

3.º *Opuesta a la percepción,* significa el *conocimiento por cada sentido de sólo el sensible "per se"*, o bien este mismo dato sensible — según se trate de la *sensatio* o del *sensatum* —, mientras que la *percepción es el conocimiento más o menos completo de objetos individuales, con frecuencia distantes,* a los cuales se refiere la sensación, conocimiento que supone la asociación a ésta de imágenes o ideas anteriormente adquiridas por el sujeto (= de sensibles *per accidens*). Así, la superficie colorada que estoy viendo es el objeto de una sensación; la mesa que tengo a dos metros de distancia, con sus diferentes cualidades sensibles, es el objeto de una percepción. Las sensaciones puras, como ya hemos dicho, sólo se encuentran en los pequeñuelos; el adulto apenas si experimenta alguna, hasta cierto punto, cuando se coloca en una posición extraordinaria, verbigracia, cuando contempla un paisaje al revés mirando por entre las piernas.

Esta distinción, conocida de los escolásticos — su doctrina sobre los sensibles *per accidens* lo demuestra bastante —, es *fundamentada:* testigo de ello son los progresos del desarrollo psicológico del niño, y, en el adulto, el análisis de sus percepciones y de los pretensos "errores de los sentidos"; confirmada por el hecho de que, para varias personas colocadas delante de unos mismos objetos, las percepciones son distintas según los conocimientos adquiridos por cada una de ellas, al paso que las sensaciones son casi las mismas.

Desgraciadamente, el segundo término está mal escogido — puesto que percibir significa conocer inmediatamente un objeto y, por tanto, se aplicaría mejor al *sensatum* que al *perceptum,* construído en parte por nosotros — y, sobre todo, se altera hoy día el alcance de esta distinción, dando al vocablo "sensación" un sentido del todo subjetivista: no es más que el conocimiento de las modificaciones subjetivas de nuestra conciencia, que sólo la percepción vendría a constituir en realidad exterior, resultando imposible, por otra parte, explicar de qué modo (Cf. n.º 219). Hemos visto antes que la sensación nos da ya algo de exterior, el sensible *per se* contiguo al órgano sensorial, y que la percepción no hace más que enriquecer ese dato primitivo, sin tener que "exteriorizarlo", puesto que es y nos aparece ya exterior.

Vamos a precisar sucesivamente el mecanismo de la sensación y de la percepción exterior.

197. **Análisis de la sensación.** — En toda sensación puede distinguirse;

I. — Como *causa:* un *hecho físico,* la acción de un excitante inmediatamente exterior sobre el órgano.

II. — Como *elementos constitutivos,* doble aspecto de un mismo hecho que se produce en el órgano animado — *sentire est coniuncti* — :

1.º Un hecho *material orgánico:* la modificación del órgano sensorial bajo la acción del excitante.

2.º Un hecho *inmaterial, llamado psicológico,* que comprende:

a) Un *acto de conocimiento (sensatio)* de una cualidad sensible *(sensatum)* de modalidad específica, de calidad e intensidad determinadas; es lo que se llama hoy día el *elemento representativo,* con gran inexactitud, puesto que el sujeto no hace otra cosa que percibir tal cualidad, sin representársela en modo alguno.

b) A menudo (sobre todo en los sentidos inferiores) una *impresión subjetiva* agradable, desagradable o aun dolorosa: es el *elemento afectivo.*

Hamilton (1788-1856) formuló a ese propósito esta conocida ley: "La sensación está en razón inversa de la percepción", es decir, según su terminología: el elemento afectivo de una sensación está en razón inversa de su elemento representativo.

III. — Como *efectos.* — Como todo conocimiento, la sensación va seguida de *movimientos de apetito* sensitivo y aun intelectivo (de sentimientos), acompañados de *manifestaciones motrices* en virtud de la motricidad específica de todo conocimiento sensitivo (Cf. n.º 387).

Artículo I

El hecho físico

198. **El excitante.** — Llámase excitante la causa física que impresiona uno de nuestros órganos sensoriales de suerte que produzca una sensación; es lo que antes (Cf. n.º 182) hemos llamado nosotros el objeto, el sensible inmediato. Consiste — según la mayoría de los filósofos modernos, que son mecanicistas — en simples movimientos de la materia ponderable o imponderable; según la mayoría de los escolásticos y de los físicos dinamistas, en una cualidad, en una energía cualitativamente real, a la cual dichos movimientos sirven de substrato material (de la misma manera que la materia a sus diferentes formas substancial y accidentales).

Esos excitantes especiales denomínanse a menudo *adecuados* para distinguirlos de los excitantes generales *inadecuados.* Estos últimos son ciertas actividades que, aplicadas a cualesquiera nervios sensoriales, determinan el sujeto a un acto de conocimiento que no es natural, en ausencia física del objeto conocido. Cuéntanse cuatro clases de tales excitantes, o, más bien, de tales excitaciones: una presión o un golpe violento, la corriente eléctrica, la

oscilación de la temperatura y una alteración química. Volveremos a hablar de ellos a propósito de la energía específica de los nervios (Cf. n.º 202).

199. **El umbral primitivo.** — No todas las fuerzas físicas provocan en nosotros una sensación, ni aun los sensibles propios en todos sus grados de intensidad, a pesar de la maravillosa extensión del campo visual de nuestros sentidos, muy superior a la de nuestros instrumentos, cuya esfera es siempre limitada; así, el microscopio sólo puede servir para el estudio de los seres infinitamente pequeños. Existe un mínimo sensible, que el excitante ha de alcanzar para trasponer el umbral de la conciencia mediante una sensación que ella revelará y que Fechner denomina *umbral primitivo de la sensación*. Mínimo variable según los individuos, su estado psicológico actual y la parte del órgano excitada — así, en la retina el centro de la mancha amarilla es particularmente sensible —, que la Psicofisiología se ha esforzado por determinar, sin notable éxito, en un individuo normal; verbigracia, el oído percibiría un sonido al producirse de 12 a 37.000 vibraciones por segundo (BAUDIN, pág. 146), de 16 a 32.000 (MALAPERT, pág. 66), de 23 a 30.000 (GLEY, *Physiologie,* pág. 824), de 15 a 22.000 vibraciones dobles (BOURDON, en DUMAS, *Psychologie,* I, pág. 346).

200. **El umbral diferencial.** — Además de esta sensibilidad fundamental existe la que llamamos *sensibilidad diferencial*. En efecto, la sensación varía de intensidad con la excitación, verbigracia, calórica, no porque una misma sensación aumente o disminuya, sino porque se produce un nuevo acto de sentir *(sensatio),* una cualidad sensible más o menos intensa. Pero esta sensación nueva no se deja sentir a la menor variación del excitante; éste debe aumentar o disminuir en una cantidad mínima, llamada *umbral diferencial,* que la Psicofisiología ha intentado determinar exactamente.

Según la *ley de Weber* (1795-1878), la cantidad que es preciso añadir a una determinada excitación para que haya una sensación consciente más intensa es normalmente una cantidad cuya relación con tal excitación es constante. Así, cuando la mano sostiene 170 gramos se necesita una variación de 10 gramos para que se experimente una sensación diferente; y cuando aquélla sostenga 1.700 o 17.000 gramos se necesitarán para esto, respectivamente, 100 o 1.000 gramos, siendo aquí de $^1/_{17}$ la relación constante que mide el umbral diferencial.

Fechner (1801-1887) quiso ir más lejos y medir la misma variación de la sensación. Supuso unas unidades iguales de sensación, correspondientes la primera al umbral primitivo del excitante y las siguientes a cada uno de los sucesivos umbrales diferenciales, tal como los fijaba la ley de Weber, y poco a poco llegó a formular su célebre ley, considerada como la principal conquista de la Psicofisiología: *La sensación crece como el logaritmo de la excitación* (del excitante, para hablar más exactamente); en otros términos, *cuando el excitante crece según una progresión geométrica, la sensación crece según una progresión aritmética.*

Pero esta ley de Fechner no ha sido admitida sin reserva por los psicólogos modernos. Basada en un *postulado inadmisible,* a saber, la divisibilidad en unidades cuantitativas de ese acto psicológico simple y de orden cualitativo que llamamos sensación, introducía la noción equívoca de acrecentamiento de la sensación, siendo así que no puede haber más que sensación de acrecentamiento *(del excitante),* toda vez que una sensación sólo puede dar lugar a otra, pero no aumentar ni disminuir. Además, semejante concepción planteaba un *problema insoluble:* dado que nosotros no conocemos los excitantes sino mediante las sensaciones, y que las sensaciones no son otra cosa que captaciones mentales de excitantes, ¿cómo iban a poder medirse aisladamente unas y otras estableciendo luego una relación entre ambas medidas?

Según el realismo de los *escolásticos,* el *sensatum* es el excitante y la *sensatio* el mismo acto cognoscitivo, rebelde a toda medida cuantitativa, esencialmente relativo al *sensatum* y que cambia, por lo tanto, cuando éste cambia realmente. Hablando con exactitud, el umbral diferencial concierne, pues, no a la sensación misma, sino a la *conciencia que de ella tenemos;* es el cambio mínimo de excitación requerido para que cobremos conciencia de tener una sensación diferente, variando, en consecuencia, conforme a las disposiciones psicológicas — por ejemplo, a la atención — del sujeto. Ahí está lo que *Weber* se había contentado prudentemente con medir; pero su ley, fundada desde luego en experiencias sobrado limitadas (relativas, sobre todo, a las sensaciones de peso), sólo tiene un valor muy aproximativo. *Únicamente puede decirse* que la sensación consciente cambia con el excitante, pero de una manera más lenta y menos regular, entre un máximo y un mínimo sensibles difícilmente determinables.

Esta *sensibilidad diferencial* desempeña un papel importante en nuestra vida consciente. ¡Cuántas son las sensaciones en las que sólo nos fijamos cuando, al variar o al desplazarse el objeto sentido, cambian a su vez! Así, una superficie colorada en movimiento sobre un fondo inmóvil, ¿no es vista más fácilmente? Y la razón de esto es muy sencilla: tendiendo los nervios a equilibrarse con sus excitantes, una sensación continua resulta poco a poco nula o casi inconsciente (Cf. n.° 172, 1.°); y cuando una variación del excitante viene a romper este equilibrio determina una sensación tanto más viva cuanto mayor es la diferencia. Importa, con todo, no exagerar, llegando a decir con Hobbes, Bain, Spencer, etc., que *no sentimos otra cosa que diferencias*. "Nosotros — escribe Bain — no conocemos ninguna cosa en sí misma; conocemos tan sólo la diferencia que existe entre una cosa y otra." Semejante afirmación es contradictoria, ya que, para conocer una diferencia entre dos términos, es necesario, evidentemente, conocer cada uno de ambos términos.

ARTÍCULO II

La impresión orgánica

201. **La excitación.** — La acción de los excitantes físicos, la excitación, se ejerce — según una distinción todavía incierta propuesta por Wundt — de una manera, o bien mecánica, por transmisión de movimientos, sobre los aparatos sensoriales del tacto y del oído, o bien química, por alteración molecular, sobre los de la vista, gusto y olfato. Estos aparatos nerviosos sensoriales están constituídos diversamente según los excitantes que deben impresionarlos; incluso varían de especie a especie según su importancia para la vida del animal, el uso más o menos frecuente que éste debe hacer de ellos y el medio donde vive. ¡Cuántas y cuán distintas formas se encuentran, por ejemplo, cuando se examina el órgano de la vista en toda la serie animal!

202. **Oficio de la substancia nerviosa.** — El oficio del órgano sensorial consiste en sufrir la acción del excitante — al cual permite, así, obrar sobre el sentido, del que es una parte esencial —, y comunicarla luego al cerebro, sede de la conciencia sensitiva y de los sentidos internos. Mas una teoría moderna le atribuye una parte mucho más importante en el conocimiento sensitivo: es la *teoría de la energía específica de los nervios* enseñada por Juan Müller y defendida por Helmholtz, Lewes, etc., según la cual las sensaciones deben su cualidad especial a los órganos nerviosos excitados,

no a la cualidad de los excitantes. En otros términos, los *sensatums* no son otra cosa que las energías, las cualidades, los estados subjetivos de nuestros órganos sensoriales, y, por lo tanto, nada nos revelan sobre la naturaleza del mundo exterior que provoca su despertar en nosotros. Es, como se ve, la tesis subjetivista que nos recluye en el conocimiento exclusivo del yo, trasladada al terreno de la Fisiología. He aquí los dos grupos de hechos en que se la apoya:

1.° Unos *excitantes inadecuados diversos,* verbigracia, un golpe violento, una presión, una corriente eléctrica, aplicados a un *mismo órgano sensorial,* suscitan una *sensación de igual especie.* Así, toda excitación del nervio óptico produce una sensación luminosa: un resplandor, cuando se le corta; una superficie colorada, cuando se le electriza; "36.000 bujías" cuando se le golpea con violencia.

2.° Un *mismo excitante inadecuado* — externo, como una corriente eléctrica, o interno, como la congestión de los vasos capilares — aplicado a *nervios sensitivos distintos* provoca en ellos *sensaciones de especie distinta,* como un fulgor, un sonido vago, un sabor.

Conclúyese de esto, en virtud de las reglas del raciocinio experimental (Cf. t. II, n.° 585), que la cualidad sentida no proviene del excitante externo, sino únicamente de la substancia nerviosa — ya periférica, ya conductora, ya solamente cerebral (Helmholtz), según los distintos autores — diversa anatómicamente, en sí misma (Müller), o fisiológicamente en sus conexiones orgánicas (Lewes). ¿Qué pensar de esta teoría?

I. Sin duda, el *órgano sensorial tiene su parte* en la sensación — *sentire est coniuncti,* decían los escolásticos —, y esto explica las imperfecciones anormales de la sensación, por ejemplo, en el daltonista, o la insensibilidad bajo tal excitante cuando se está privado del órgano correspondiente. Es cierto, asimismo, que cada órgano periférico — si no cada nervio centrípeto, ya que éstos parecen indiferentes — está adaptado para recibir la acción de su excitante especial gracias a su misma disposición, la cual, como hemos visto (Cf. n.° 135), resulta de la actividad finalista del principio vital que ha dirigido el desarrollo espontáneo del embrión, no de la influencia pasivamente sufrida de los excitantes exteriores, como se figuran los evolucionistas.

II. Mas que el dato sensible — *el sensatum* — *sea la obra, la cualidad del órgano nervioso,* es una afirmación *desmentida por la experiencia científica:* 1.° La sensación no nos revela, de sí, la

existencia de nuestros órganos nerviosos, que sólo el estudio de la anatomía nos hace conocer. 2.° No existen células visuales, auditivas, etc., anatómicamente distintas, de suerte que, según parece, se han podido hacer injertos del nervio óptico en un nervio auditivo; por otra parte, cada punto de la retina, por ejemplo, necesitaría un elemento nervioso correspondiente a cada uno de los 30.000 colores que el ojo puede percibir en tal punto. 3.° Normalmente no hay sensación cuando no hay excitación sobre el órgano periférico, no bastando para ello las que puedan ejercerse directamente sobre el nervio centrípeto.

III. Respecto a los *hechos anormales* de sensaciones producidas por excitantes inadecuados en los que se apoya J. Müller, los estudios de Lotze, Driesch y Bergson los han despojado de todo valor demostrativo: 1.°, algunos de tales hechos han sido negados; 2.°, respecto a los demás, pueden explicarse: *a*) ora por una producción real del excitante adecuado; así, según Bergson, la corriente eléctrica puede contener varias cualidades sensibles, de las que cada sentido puede extraer la suya; *b*) ora por alucinaciones vagas, suscitadas en el centro cerebral bajo el golpe de la conmoción nerviosa; lo hace pensar así el hecho de no registrarse ninguno de tales hechos en los enfermos que nunca han tenido el uso del órgano periférico y que, en consecuencia, no poseen imágenes que suscitar en una visión alucinatoria.

203. **Sede de la sensación.** — La excitación del órgano sensorial se transmite en seguida, por los nervios centrípetos — de una manera mecánica o química, según se propaguen vibraciones o alteraciones moleculares —, con una velocidad que varía de treinta a sesenta metros por segundo, hasta los hemisferios del cerebro, donde se efectúa indudablemente la unión entre los distintos nervios sensitivos (conciencia sensible, Cf. n.° 230) y con los nervios motores. ¿Es necesaria esta transmisión al cerebro para que haya sensación? La mayoría de los *filósofos modernos* así lo piensan, ora bajo la influencia más o menos conscientemente sufrida de las ideas de Descartes, quien colocaba en sólo el cerebro el alma consciente concebida a manera de un motor (Cf. n.° 151), ora a causa de las experiencias de Juan Müller y de sus discípulos. Como quiera que sea, según ellos la sensación se efectúa en regiones distintas del cerebro, en *centros sensoriales* denominados sensorio visual, sensorio auditivo, etc., cuya destrucción haría imposible la sensación correspondiente.

Por el contrario, los *escolásticos* afirman, en general, que, estando limitada la actividad de los sentidos externos a sus órganos periféricos propios donde se encuentran localizados, es ahí donde se efectúa la sensación, el conocimiento de la cualidad sensible contigua que ahí los hiere, siendo la transmisión al cerebro, órgano de los sentidos internos, únicamente necesaria para hacer consciente tal sensación, para hacérnosla experimentar como nuestra. Esta concepción es más conforme que la precedente a la experiencia. En efecto: 1.º La conciencia nos atestigua que las sensaciones del tacto se realizan en tal o cual punto del cuerpo, y que lo mismo ocurre — gracias al menos a las sensaciones táctiles que las acompañan — con las de los demás sentidos inferiores (Cf. n.º 194), los cuales no perciben su objeto sino en cuanto los afecta de un modo agradable o desagradable. Cuanto a la visión y a la audición, solamente un raciocinio por analogía nos autoriza para pensar que se efectúan asimismo en su órgano periférico respectivo; raciocinio confirmado por la justa observación de Bergson, según la cual esos órganos, netamente diferenciados, son mucho más adaptados que el cerebro, más bien neutro, para recibir las excitaciones propias de cada cualidad sensible. 2.º Por otra parte, sea cual fuere el sentido de que se trata, la sensación consiste siempre en la aprensión cognoscitiva, en la intuición de una cualidad sensible presente; la sensación se efectúa, pues, allí donde se encuentra *hic et nunc* tal cualidad, es decir, en el órgano periférico. 3.º El hecho de que los animales descerebrados — ranas, aves, el perro de Goltz que vivió así dieciocho meses — reaccionen con movimientos a las excitaciones varias muestra que éstos tienen, si no imágenes, al menos sensaciones; prueba de que la presencia del cerebro no se requiere, bastando la medula espinal para establecer la conjunción entre nervios sensitivos y nervios motores, y acaso también para hacer la sensación un tanto consciente. 4.º La objeción que, contra la veracidad del testimonio de la conciencia, se apoya en el hecho de que los amputados localicen sus sensaciones dolorosas en la extremidad de la pierna cortada, se explica fácilmente por una proyección alucinatoria — debida al hábito — de la sensación dolorosa en la extremidad del nervio impresionado. En efecto, esta ilusión, desde luego intermitente, no se produce nunca cuando se provoca en el otro miembro — en la extremidad del nervio o a la altura del muñón — una sensación real que baste para "reducir" la imagen errónea en cuestión, para revelar que no es más que una imagen.

204. **Su duración.** — La modificación orgánica en que consiste la excitación no cesa instantáneamente con la presencia del excitante: puede persistir más o menos tiempo según su cualidad, su intensidad y la duración de la presencia del mismo. Esta excitación orgánica permite, como vamos a ver, a la cualidad sensible producir una especie impresa en el sentido esencialmente unido al órgano. De ahí que, cuando se prolonga y desborda sobre otras, pueda ocasionar sensaciones sintéticas de conjunto, como en los experimentos del disco de Newton y del círculo trazado por un carbón incandescente que se hace girar con rapidez, y en las imágenes consecutivas positivas o negativas.

Esta explicación no es suficiente si se establece el principio de que la sensación es la aprensión de un objeto presente y que, por lo tanto, debe cesar con la presencia física del excitante. Puede decirse, pues, que los procesos orgánicos se prolongan y determinan la formación de una imagen que viene a fusionarse con la sensación real siguiente.

205. **Importancia del hecho orgánico.** — La función del hecho orgánico en la sensación es considerada por los *escolásticos* como esencial, si bien secundaria. Ha sido:

1.º *Rebajada* por *Platón,* en la antigüedad, y por *Descartes* y sus discípulos más o menos directos, quienes atribuyen la sensación al alma sola, no requiriéndose la intervención de los órganos corporales sino, a lo sumo, en calidad de condición u ocasión; en nuestros días, por *Bergson,* según el cual la percepción pura se efectúa en las cosas, fuera del cuerpo — es el despertar consciente de nosotros mismos en ellas —; el cuerpo se limita a escoger luego entre las sensaciones ya efectuadas — consideradas como cualidades puras — aquellas que son útiles a su acción del momento.

2.º *Exagerada* por el *materialismo.* Si le hemos de dar crédito, la sensación no es sino un movimiento vibratorio recibido de fuera en los nervios sensitivos, que lo transmiten a los centros nerviosos, donde se comunica a los nervios motores, los cuales lo vuelven al mundo exterior. — *Mas* entonces no queda sino un hecho físico — tal como el que se desarrolla en las diversas piezas de una máquina —, muy distinto de lo que nuestra conciencia nos revela que es una sensación. "¿De dónde viene ese golpe de varita mágica que transforma el movimiento en sensación cuando pasa al cerebro?", pregunta con razón Bergson. Los *epifenomenistas* (Maudsley, Huxley, Ribot) creen eludir esta dificultad estableciendo, sin

más explicaciones, que dicho movimiento vibratorio a su paso por el cerebro se asocia a un "epifenómeno" — especie de reflejo, fulgor o sombra inerte sin ningún influjo en él —, que lo hace consciente y lo convierte en fenómeno psicológico. Semejante hipótesis, desprovista de pruebas, nada explica; reduce asimismo el hecho psicológico al hecho fisiológico, que queda siendo el principal; choca con el innegable influjo de los hechos de conciencia en la orientación de nuestra actividad fisiológica; reduce las obras del pensamiento a un resultado enteramente mecánico de la acción de las energías exteriores sobre las energías nerviosas, igualmente materiales, de cada individuo. Así, el manuscrito del *Cid* no sería otra cosa que un conjunto de tracitos negros, escritos por la mano de Corneille, bajo la influencia de unas energías nerviosas motoras por las que el cerebro del escritor, con su dinamismo individual, reaccionó a la acción de unas energías nerviosas centrípetas determinadas por los agentes exteriores, y, por consiguiente, habría sido igualmente redactado aunque Corneille no hubiese tenido ninguna conciencia de lo que escribía ni hubiese pensado absolutamente en ello. Además, el epifenomenismo conduce a un absurdo manifiesto que Bergson pone admirablemente de relieve: nuestros estados de conciencia, que nos representan el mundo entero, serían obra del cerebro, el cual no es sino una parte de ese mundo; de suerte que una parte de nuestra representación sería causa de la representación total, cosa tanto más inadmisible cuanto que nuestras sensaciones no nos revelan en modo alguno esa parte del mundo que es el cerebro, ni sus vibraciones.

ARTÍCULO III

El acto psicológico de conocimiento

206. **El hecho de experiencia.** — El aspecto propiamente psicológico comprende (Cf. n.º 197) el acto de conocimiento de un objeto sensible y a menudo — sobre todo en los sentidos inferiores — una tonalidad afectiva, agradable, desagradable o dolorosa, según que el objeto conocido satisfaga o no la tendencia natural de la facultad; tonalidad que estudiaremos al tratar del apetito (Cf. n.º 327).

El *acto de conocimiento* en que consiste la sensación sólo nos es

inmediatamente conocido mediante la conciencia, único "testigo ocular" de los hechos que componen nuestra vida interior. Ahora bien, ella nos lo revela, con una evidencia invencible, como un acto de conocimiento inmediato, de aprensión mental, de intuición de *una cualidad sensible distinta de nosotros, independiente de nosotros, exterior a nosotros* (al menos a la parte de nuestro organismo mediante la cual sentimos), no, en modo alguno, como una modificación subjetiva de nuestra conciencia — semejante a una imagen interior o a una impresión afectiva en la que nos sentimos afectados agradablemente o no —, que percibamos en nosotros y de la cual pasemos luego espontáneamente, en una forma u otra, a un objeto exterior correspondiente que sea su causa. Así, cuando vemos una superficie colorada, el objeto inmediato de nuestra visión es esta superficie colorada que aparece ante nosotros, exterior a nosotros; no, en modo alguno, nuestra sensación, nuestra propia visión, que sólo es objeto de un acto posterior de conciencia; tenemos conciencia de que vemos esta superficie colorada.

El no haber tenido en cuenta la distinción real existente entre la *sensatio* — que es un acto inmanente, una modificación mental de nuestro yo — y el *sensatum* extramental ha sido causa de que numerosos filósofos modernos hayan hecho de éste un "fenómeno de conciencia", a fin de salvaguardar la inmanencia incontestable de la sensación, habiéndose separado así, a sabiendas, del realismo natural afirmado por la experiencia común (Cf. n.º 196).

Ese *realismo natural*, basado en el testimonio espontáneo de nuestra conciencia, es muy distinto del *realismo ingenuo* con que hoy día se le confunde harto a menudo para desacreditarlo y que consiste en identificar el objeto inmediato con el objeto mediato de la sensación, en no distinguir a ésta de la percepción, y en no tener en cuenta el complejísimo trabajo psicológico mediante el cual utilizamos "percepciones adquiridas" para completar e interpretar nuestras sensaciones brutas.

207. **Mecanismo.** — Aristóteles y los escolásticos tomaron el hecho psicológico de la sensación tal como se lo ofrecía la conciencia, sin deformarlo bajo el influjo de prejuicios apriorísticos; y, a fuer de filósofos, trataron de analizar su mecanismo interno a la luz de las leyes generales de la causalidad eficiente; análisis delicado, del que hay que descartar las groseras representaciones de la imaginación, y singularmente difícil a nuestro entendimiento, a causa de la obscuridad de que a sus ojos van envueltos todo proceso de causalidad (Cf. n.º 75, final) y todo tránsito de lo material a lo inmaterial. Más, notémoslo bien, la evidencia del hecho de que en la sensación aprehendemos inmediatamente una cualidad sensible contigua

al órgano sensorial es independiente de la obscuridad y aun del valor de la explicación de su mecanismo; obscuridad de que tan mal se libran los filósofos modernos, alterando los datos de la experiencia o esquivando el problema.

I. *Doctrina de los escolásticos.* — La cualidad sensible contigua al órgano sensorial (= el excitante físico) produce: 1.°, en el órgano, una *modificación fisiológica,* verbigracia, la imagen retínica; 2.°, en el sentido, del que el órgano es una parte esencial, una *impresión inmaterial* apta para hacer conocer tal cualidad — puesto que el sentido es una potencia cognoscitiva y que, según el aforismo escolástico: "*Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*", el agente modifica al paciente de conformidad con la naturaleza de éste —; de ahí que la Escuela llame a esa impresión "especie impresa", es decir, una semejanza estampada.

Esa especie impresa viene a modificar realmente el sentido, y, por este motivo, considerada subjetivamente como accidente del sujeto, lo actúa físicamente. Mas, respecto al objeto (= la cualidad sensible), que ella hace existir inmaterialmente en el sujeto, en otros términos, considerada objetivamente, no actúa físicamente al sujeto, no le hace pasar a ser realmente tal cualidad sensible, verbigracia, superficie rectangular azul, sino sólo de una manera intencional, sin alterar las cualidades sensibles que posee, dejándolo el que era (Cf. n.° 177).

Ella abre la facultad de conocer que hay en el sentido; ella la determina a dirigir su mirada *(intendere)* a tal objeto, a conocerlo, haciéndola pasar, así, a su acto vital propio: la intuición de la cualidad sensible presente al órgano. *No hay,* pues, *aquí producción de especie expresa,* como no sea luego en la conciencia. Así, la sensación es el acto común del sujeto que siente y del objeto sentido merced al cual ambos son actualmente, cognoscente el primero y conocido el segundo: *Sensibile in actu est sensus in actu.*

La sensación es, pues, un conocimiento inmediato e intuitivo (= que no implica raciocinio), contrariamente a la doctrina de los cartesianos, quienes reservan esta cualidad a las percepciones de la conciencia replegándose sobre sí misma. Mediante la sensación el sujeto conoce inmediatamente la cualidad sensible tal como es recibida por sus órganos, a los que no hay que considerar, como se hace con harta frecuencia, a manera de unos intermediarios substancialmente distintos del sentido, por cuanto forman parte del sentido mismo, que no es otra cosa que un órgano animado.

II. *Teorías modernas.* — Las concepciones cartesianas en torno a la imposibilidad de toda acción de la materia-extensión sobre el

alma-pensamiento, en torno a la irrealidad de las cualidades segundas en una materia que únicamente consta de extensión y de movimiento, y en torno a la inmanencia necesaria de todo objeto de conocimiento consciente (Cf. n.º 412), resultaban un ataque a la doctrina de la unidad substancial del compuesto humano y hacían insoluble el problema psicológico de la sensación. Para pasar del hecho orgánico al acto de conocimiento, *Descartes* recurría a la hipótesis contradictoria de unos *espíritus-animales* que servirían de intermediarios entre los movimientos corpóreos y el pensamiento. *Malebranche* y *Leibniz*, sin llegar al panteísmo absoluto de Spinoza, afirmaron una *intervención divina*, o en el decurso de los tiempos (Ocasionalismo, Cf. n.º 104) o desde toda la eternidad (Armonía preestablecida, Cf. 72, II). Otros, como *Berkeley, Hume* y *Kant*, suprimieron más o menos el hecho orgánico para llegar a un *idealismo* cada vez más completo, al paso que los *materialistas* reducían la sensación a un *fenómeno enteramente fisiológico*. En nuestros días los autores se contentan, en general, con afirmar el *paralelismo* de los dos hechos, orgánico y psicológico, sin preocuparse de explicarlo, so pretexto de que se trata de una cuestión de índole filosófica, extraña a una ciencia completamente experimental cual ha pasado a ser la Psicología.

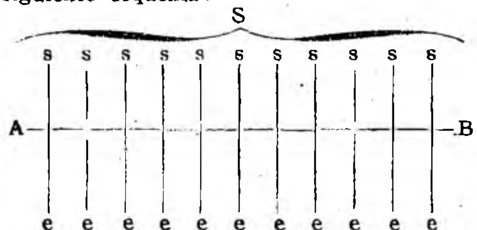
208. **Naturaleza de la sensación.** — Es diferente según que la sensación se entienda en el sentido de:

1.º *Sensatio,* el acto de sentir. Este acto es simple en sí y extenso *per accidens,* por razón del órgano que contribuye a él intrínsecamente.

2.º *Sensatum,* el objeto sentido. *a*) En opinión de los *escolásticos* es extenso, puesto que es una cualidad sensible de la materia. *b*) Según los *autores modernos* es una modificación de la conciencia concebida como inextensa por los *genetistas* — con razón, al parecer, puesto que la conciencia de los cartesianos es inmaterial — y como extensa por los *nativistas,* más fieles a los datos evidentes de la experiencia, pero menos consecuentes con sus principios (Cf. n.º 213).

Desde el punto de vista de su *composición interna,* la sensación consciente no es otra cosa, a los ojos de Spencer y de Taine, que la suma de cierto número de pequeñas sensaciones inconscientes — de "choques nerviosos", como ellos los llaman — correspondientes a otras tantas excitaciones físicas,

verbigracia, vibraciones. W. James ha representado esta concepción en el siguiente esquema:



Línea A B = umbral de la conciencia.
e = excitaciones.
s = choques nerviosos.
S = sensación total en apariencia única.
Encima de A B: procesos conscienciales.
Debajo de A B: procesos físicos.

Teoría singularmente artificial, que sin prueba alguna reduce todas nuestras sensaciones cualitativamente distintas a unos choques nerviosos indeferenciados. Denomínasela con frecuencia *teoría de la unidad de composición del espíritu,* y también *atomismo mental,* porque, no contenta con suponer compuesta la sensación de un cierto número de átomos psicológicos que serían los choques nerviosos, pretende luego explicar toda la vida psicológica y el mismo yo únicamente por medio de sensaciones en estado fuerte y en estado débil (imágenes), particulares o genéricas (ideas), combinadas por vía de asociación. La hallaremos de nuevo en el asociacionismo (Cf. n.º 250).

Frente a esta teoría, la *escuela intuicionista moderna* de W. James, Bergsón, etcétera, pone de relieve, no sin alguna exageración, la simplicidad de la sensación, en la cual no ve más que cualidad pura, si bien reconociendo que el excitante puede ser descompuesto físicamente; por ejemplo, la luz blanca en colores distintos por el prisma.

209. **Relatividad de la sensación.** — Relatividad — no es por demás precisar el sentido de este vocablo con frecuencia tan mal comprendido — significa dependencia respecto de alguna cosa.

La sensación, considerada como:

1.º *Sensatio,* es relativa al *sensatum,* del cual depende y al cual no crea, como todo conocimiento, pasivo, lo es a su objeto.

2.º *Sensatum:* el objeto depende, efectivamente, en su cualidad y en su intensidad: *a*) de las sensaciones precedentes y concomitantes, por ejemplo, respecto a los colores, a los sonidos; *b*) del estado fisiológico (órganos más o menos perfectos) y psicológico (v. gr., de fatiga) del sujeto.

Importa no exagerar esta relatividad de las sensaciones al extremo de sostener: 1.º, que las sensaciones no existen sino unas con respecto a otras, de suerte que nosotros sólo percibimos sus cambios (Cf. n.º 200); 2.º, que las sensaciones son relativas al sujeto en el sentido de que no son sino reacciones enteramente subjetivas — análogas en esto a las impresiones afectivas agradables o desagradables —, diferentes según el organismo de cada uno, a excitaciones exteriores formadas únicamente de vibraciones materiales (Cf. números 184 y 206).

210. **Duración de la** sensación. — La *Psicocronometría* ha querido medir la duración de las sensaciones. Como el hecho psicológico de conocimiento escapa a toda medida directa, conténtanse los investigadores con calcular el tiempo que transcurre entre la producción física del excitante y la reacción motriz exterior por la cual el sujeto da a conocer la sensación que experimenta; tiempo que rebasa, evidentemente, el que es preciso para que ésta se produzca. Los resultados de esas investigaciones son por otra parte harto vagos. Los tiempos de reacción simple varían, según los sentidos y los sujetos, entre 1/5° y 1/10° de segundo; los de reacción compleja — en la que hay que discernir tal clase de cualidades como en el juego "paloma vuela" — son por término medio 1/10° más largos.

211. **Conclusión.** — En nuestra época de subjetivismo casi general, en la que es singularmente oportuno establecer sólidamente el valor ontológico del conocimiento humano, era necesario este detenido estudio de la sensación. Hemos mostrado que en ese acto vital entramos inmediatamente en contacto con unas realidades materiales exteriores — extramentales, si no extracorporales —; pero al propio tiempo — gracias a las distinciones que impone la reflexión más superficial entre el objeto inmediato y el objeto mediato de la sensación, entre el sensible *per se* y los sensibles *per accidens* llamados hoy día percepciones adquiridas — hemos precisado a qué se limita esa entrada en contacto, ese abrirse directo del yo sobre el no-yo concreto. Tal es, en el terreno de lo sensible, el realismo natural de los escolásticos, tan distinto del realismo vulgar: toma por base los datos de la experiencia interna, aceptados sin prejuicio, y no se halla en contradicción con ninguna conclusión legítima de las modernas investigaciones científicas.

Resta hacer ahora el análisis de lo que, gracias a nuestra experiencia adquirida de adultos, añadimos a los datos de la sensación bruta en nuestro conocimiento ordinario del mundo que nos rodea.

Capítulo V

EL CONOCIMIENTO SENSITIVO EXTERNO

§ III. — *La percepción exterior*

212. **Estado de la cuestión.** — Trátase aquí de la percepción tomada en el sentido especial que se le da hoy día cuando se la opone a la sensación (Cf. n.º 196). Este acto psicológico complejo impone a los filósofos modernos, partidarios de la subjetividad del *sensatum,* unos problemas particularmente espinosos. En efecto, dadas una o muchas sensaciones *(sensatums)* concebidas como estados o reacciones de nuestra conciencia, es preciso explicar ahora:

1.º Cómo nos parecen extensas, yuxtapuestas en el espacio visual o táctil. *Problema de la extensión de los datos sensibles.*

2.º Cómo se efectúa el deslinde de objetos, de individuos distintos en el seno de los datos de un mismo sentido; cómo, además, los datos de los diferentes sentidos sobre un mismo objeto exterior se coordinan entre sí, se agrupan en un todo único, en un objeto determinado que luego la sensación de un solo sentido bastará

a hacer reconocer bajo sus distintos aspectos. *Problema de la construcción del objeto.*

3.° Cómo ese objeto distinto así construído en nosotros, ese sistema de estados de conciencia, sensaciones, imágenes e ideas es percibido espontáneamente, a la luz de una evidencia invencible, como distinto, independiente de nosotros, exterior a nosotros; cómo aparece proyectado de algún modo fuera de nosotros. *Problema de la exteriorización del objeto.*

4.° Cómo llegamos con frecuencia a localizarlo, ora en nuestro cuerpo, ora en el espacio exterior. *Problema de la localización.*

Los escolásticos no tienen que resolver el primero ni el tercero de estos problemas, puesto que consideran al *sensatum* como una cualidad sensible extensa y exterior a los sentidos.

Vamos a examinar cada uno de estos problemas y, para terminar, añadiremos unas palabras sobre la patología de la percepción: errores de los sentidos, ilusiones, alucinaciones.

Artículo I

La extensión de los datos sensibles

Estudiaremos sucesivamente de dónde viene que los datos de los sentidos nos parezcan extensos: 1.°, en dos dimensiones, en superficie; 2.°, en una tercera dimensión, que constituye el volumen, el relieve, la profundidad y la distancia. No se trata aquí — decímoslo para prevenir una confusión frecuente — de la noción abstracta y general de extensión o de espacio que el entendimiento extrae de las experiencias sensibles, sino solamente de la extensión concreta que perciben nuestros sentidos.

213. **La extensión en dos dimensiones.** — ¿Cómo nuestras sensaciones *(sensatums)* nos parecen extensas en superficie?

I. Para los *escolásticos,* la cuestión no presenta dificultad alguna, por cuanto el *sensatum* no es otra cosa que la cualidad sensible contigua al órgano, cualidad material y, por lo tanto, dotada de dimensiones. La extensión en superficie es un sensible común, directamente, de la vista y del tacto, que tienen por objeto completo la extensión colorada o resistente, e, indirectamente, de los de-

más sentidos, merced a las sensaciones táctiles que entran en sus datos.

II. En la *Filosofía moderna* el problema es más espinoso por el hecho de que el *sensatum* se considera como un estado de conciencia y, por lo tanto, como algo inmaterial. Muchos autores consideran, pues, la sensación como inextensa en sí misma; somos nosotros quienes le atribuímos la extensión, bien en virtud de la constitución misma de nuestro espíritu *(Kant)*, bien a consecuencia de síntesis experimentales *(genetistas)*. Otros, por el contrario, cada vez más en número, sostienen a pesar de todo que la extensión es un dato que forma parte de la misma sensación *(nativistas)*.

I. *Teoría de Kant.* — El espacio es la forma *a priori* (= independiente de la experiencia) de nuestra sensibilidad externa — como el tiempo lo es de nuestra conciencia —. Nuestro espíritu lleva consigo una especie de latente aptitud para disponer sus sensaciones en un marco espacial que nos las hace aparecer extensas, a la manera que — si se nos permite valernos de una comparación vulgar — nos aparecen rojas sin serlo las cosas que miramos a través de un vidrio rojo.

He aquí los principales argumentos que aduce Kant en la primera parte de la *Crítica de la razón pura:*

1.° La representación del espacio es la *condición previa* de la experiencia externa, no pudiendo, por lo tanto, sacarse de ella. En efecto, yo no puedo referir mis sensaciones a una cosa exterior a mí, ni representarme estas cosas como exteriores, yuxtapuestas unas a otras, si no poseo antes la representación de un espacio donde colocarlas así en diversos lugares. Ésta no puede ser, pues, sino obra de una forma *a priori*, a través de la cual nuestros sentidos perciben todos los fenómenos. — *Mas*, de ningún modo es necesario que el espacio se dé antes de cualquier experiencia — ni siquiera concediendo que cabe representarse un espacio sin objetos que lo llenen —; se da por el hecho de percibirse extensiones concretas, resistentes o coloradas, yuxtapuestas por sí mismas las unas a las otras.

2.° Además, el espacio es concebido por nosotros como *algo necesario;* "No podemos representarnos que no hay espacio, aun cuando podamos muy bien pensar que no hay ningún objeto en el espacio"; éste no puede provenir, pues, de la experiencia contingente: es una forma subjetiva anterior a ella. — *Mas*, esto equivale a confundir los datos de la imaginación con los del entendimiento. Sin duda, no podemos representarnos con la imaginación que no hay espacio, por cuanto ésta tiene como objeto cosas sensibles, cosas materiales, que, siendo extensas, constituyen un espacio concreto; pero podemos concebir con el entendimiento que no hay espacio cuando no hay cuerpos para constituirlo (así ocurría antes de la creación de los seres materiales). Cuanto a la idea de un espacio donde no haya ningún objeto, es imposible, puesto que, siendo el espacio el conjunto de la extensión de todos los cuerpos sólidos,

líquidos, gaseosos y etéreos, no hay espacio real sin cuerpos reales, ni espacio posible sin cuerpos posibles (Cf. n.º 95).

3.º Nosotros nos representamos el espacio como *infinito, homogéneo*, etc., en una palabra, con unas propiedades extrañas a la experiencia sensible, la cual sólo nos da cosas finitas, heterogéneas. — *Mas: a*) El espacio percibido por nuestros sentidos es limitado; el espacio real lo es también por las dimensiones determinadas del conjunto de los cuerpos reales (Cf. n.º 95). Cuanto al espacio posible — el único al cual concierne el argumento de Kant —, es una construcción *a posteriori* de nuestro espíritu, que extiende indefinidamente el espacio real percibido por nuestros sentidos. *b*) El espacio real es llenado, sin duda, por cuerpos heterogéneos; pero el geómetra no tiene en cuenta las distintas propiedades de tales cuerpos, sino tan sólo las tres dimensiones que determinan su extensión concreta y con las cuales construye un espacio homogéneo cuyas leyes se aplicarán legítimamente a toda extensión concreta, de cualquier naturaleza que sea (Cf. t. II, n.º 556).

Las sensaciones no deben, pues, su extensión a una forma subjetiva *a priori* — por otra parte ininteligible como todas las formas kantianas, por cuanto ¿qué puede ser una representación vacía, que nada representa? —; veamos ahora si la experiencia individual puede dotarlas de ella, como afirman las diferentes teorías genetistas (llamadas a menudo empiristas, aunque sin razón, ya que este calificativo se presta a confusiones).

II. *Teorías genetistas.* — La sensación, estado de conciencia puramente cualitativo, no es de sí extensa; sólo pasa a serlo gracias a una adquisición posterior. ¿De qué modo?

1.º La *escuela inglesa,* representada por Stuart Mill, Bain (que admite, con todo, cierto nativismo respecto a las sensaciones musculares) y Spencer, ha propuesto unas explicaciones sutiles, por otra parte bastante diversas. Según la de Spencer, que es la más célebre, la impresión de *yuxtaposición en el espacio* va implícita en la de coexistencia, de *simultaneidad en el tiempo.* Por lo que hace a ésta, se obtiene mediante la *recapitulación rápida, en sentido inverso,* de una serie reversible de sensaciones visuales o táctiles percibidas al principio como sucesivas. — *Falsas* ambas *afirmaciones,* porque yuxtaposición dice una cosa distinta de coexistencia; nosotros no yuxtaponemos todo lo que es coexistente, verbigracia, una alegría y un temor, y nuestras impresiones de coexistencia no se confunden con las de sucesión rápida en sentido inverso.

2.º La *escuela alemana* recurre con Lotze y Wundt a la teoría de los *signos locales.* Cada sensación táctil, aun siendo únicamente cualitativa, presenta además, según ellos, un matiz particular, del cual la conciencia, en virtud de leyes que le son propias, se vale en seguida para localizarla en ciertos puntos del cuerpo, obteniendo, así, poco a poco datos cuantitativos. — *Hipótesis enteramente gratuita;* si hay signos locales en las sensaciones táctiles — que permiten la localización subjetiva (Cf. n.º 187) —, es que éstas implican en el objeto y en el sujeto una extensión sentida en la misma sensación.

Cualesquiera que sean, las teorías genetistas chocan con esta doble objeción: 1.º, de *elementos inextensos,* por numerosos y variados que sean, es imposible hacer salir la *extensión;* 2.º, apenas tenemos sensaciones visuales o táctiles que sean *inextensas;* este hecho de experiencia nos conduce al nativismo.

III. *Teorías nativistas.* — *Las sensaciones son extensas por sí mismas:* tal es la tesis general que defienden los partidarios, cada día más numerosos, del nativismo. Unos la aplican a todos los sentidos: así, según James, *todas las sensaciones* están, de sí, dotadas de extensión, más aún, de voluminosidad, cosa muy discutible. Otros, por el contrario, la restringen: 1.º, a las sensaciones *táctiles;* pero esto es contrario a nuestra experiencia personal y a la de los ciegos de nacimiento operados de cataratas, quienes perciben al punto extensiones visuales, aunque no puedan identificarlas todavía con las extensiones táctiles previamente conocidas (problema de Molyneux, Cf. n.º 183); 2.º, a las sensaciones *visuales;* esta célebre teoría de Platner, reproducida por Lachelier, quien sostiene que en el ciego el tiempo desempeña la función de espacio, choca con el hecho de que los ciegos de nacimiento entienden la geometría y se dirigen sin titubeos a los sitios que les son familiares. En general, los nativistas reconocen como extensas las sensaciones *visuales* y *táctiles* — no todas necesariamente, sin embargo —, y aun otras sensaciones, merced a los datos táctiles que aparecen mezclados con ellas.

Bajo esta última forma el nativismo concuerda con la doctrina de los escolásticos, salvo la diferencia capital de que aquél hace del *sensatum* no la cualidad sensible exterior contigua al órgano, sino un *estado de conciencia.* Por esto queda sin respuesta seria a la *objeción de los genetistas:* "¿Cómo puede ser extenso un estado de conciencia, inmaterial?"

214. **La tercera dimensión.** — Por lo que se refiere a la tercera dimensión que da el relieve y la distancia:

I. Los *escolásticos* la consideran generalmente como un sensible propio del tacto. Respecto a la vista, es un sensible *per accidens;* por sí, la vista no percibe más que la extensión colorada, independientemente de su contigüidad o de su distancia, y sólo conoce a ésta gracias a unas percepciones adquiridas que estudiaremos al tratar de la localización (Cf. n.º 223). Dígase lo mismo del oído y del olfato. Parece, además, que también el instinto suministra referencias a propósito de la distancia.

II. En la *Filosofía moderna* encontramos de nuevo las teorías antes mencionadas; mas, si todos los nativistas reconocen que el tacto percibe la tercera dimensión, están en desacuerdo respecto a la *vista:*

1.° *Unos,* siguiendo a Berkeley (1648-1753), le niegan esa percepción aduciendo tres argumentos principales:

a) Las *ilusiones* de los tiernos infantes, que quieren coger un objeto apartado, verbigracia, la luna; nuestras propias ilusiones de óptica, verbigracia, en el relieve aparente de los cuadros.

b) Los testimonios de *los ciegos de nacimiento operados de cataratas en edad adulta,* entre otros el del doctor Cheselden, en 1728, y el del doctor Franz, en 1840.

Citemos algunas líneas de las observaciones hechas por *Cheselden:* "No bien le fué extraída la catarata (de un solo ojo), el joven tuvo conciencia de que adquiría percepciones nuevas. Se le dijo que los nuevos objetos que empezaba a conocer eran los colores. *Él no los consideró como un juego de su imaginación ni como modificaciones de su alma, sino como objetos tan distintos de sí mismo como las cosas tangibles* que anteriormente había percibido... Los nuevos objetos de percepción le parecieron colocados todos en un plano vertical que tocaba a su ojo, y extendió la mano para apartarlos... Fué necesario señalar la coincidencia de la forma de los colores con la forma plana de los objetos tangibles, y la coincidencia de las sombras y los claros con las formas profundas... Nunca atestiguó que antes de referir las extensiones de colores a las extensiones tangibles hubiese percibido las imágenes invertidas..., y que el tacto hubiese tenido que rectificar en este punto los errores de su vista." (Copiado de Garnier, *Traité des facultés de l'âme,* I, pág. 433.)

c) La distancia forma una como *línea perpendicular* a la retina —observa *Berkeley*—; la vista no percibe, pues, de ella otra cosa que la capa luminosa, el punto que la termina —y que permanece absolutamente idéntico, aumente o disminuya la distancia—; encuéntrase, así, en la misma condición que el tacto, incapaz de conocer la longitud de un bastón por el simple contacto de su extremidad.

La vista no percibe, pues, en modo alguno la distancia; mas, una vez ha aprendido a utilizar diferentes indicios de las superficies coloradas, por ejemplo, su volumen aparente, las sombras proyectadas, la mayor o menor visibilidad, etc. (Cf. n.° 223), débese principalmente a ella que en la práctica conozcamos la distancia de los objetos apartados, sin perjuicio de verificarla en seguida con el tacto.

2.° *Otros* sostienen que la vista, si no puede por sí sola apreciar la distancia, es capaz, al menos cuando hay visión binocular,

de percibir a distancia y, por lo tanto, de conocer hasta cierto punto la tercera dimensión. He aquí lo que contestan a los argumentos de la tesis contraria:

a) Si los infantes aprecian mal las distancias, se dan, no obstante, cuenta de ellas, puesto que llevan las manos hacia adelante, no sobre sus ojos (mas la vista no da la localización subjetiva, y aun no ha sido establecida la coordinación entre los datos visuales y las sensaciones musculares). Por otra parte, experimentos realizados por Cuvier y Chevreul en unos polluelos apenas salidos del cascarón muestran a éstos capaces de moverse a través del espacio y de picotear el grano en el suelo (mas, ¿no interviene ahí en gran parte el instinto?).

b) El valor del testimonio suministrado por el ciego de Cheselden es atenuado por el de otros enfermos semejantes, que, a partir de su curación, tendieron las manos hacia los objetos que veían. Además, aquél no poseía desde un principio la visión binocular, puesto que el otro ojo le fué operado mucho tiempo después del primero. En fin, según su manera de expresarse, tocar era probablemente sinónimo de percibir, por el hecho de que hasta entonces todas sus percepciones de extensión habían sido táctiles (P. Janet).

c) Por lo que hace al argumento de Berkeley, pierde ya fuerza tratándose de la visión binocular, en la que las capas luminosas que llegan a ambos ojos son parcialmente distintas, revelando, así, la tercera dimensión. Por otro lado, las sensaciones de adaptación del cristalino y de convergencia de los dos ojos, cuando el objeto se desplaza o se acerca, nos lo dan también a conocer (pero ésas son sensaciones táctilomusculares).

En resumen, estas respuestas no parecen convincentes y, en cualquiera hipótesis, sólo permiten otorgar a la vista una impresión muy vaga de alejamiento.

3.º Existe, en fin, una *forma más general* del nativismo. Según W. James, todas las sensaciones tienen como cualidad común la "voluminosidad". Pero la demostración que intenta dar de esto (*Psicología*, pág. 443) parece más bien constar de metáforas que de sólidos argumentos.

Concluyamos que la extensión y el espacio concretos nos son dados primitivamente por sensaciones visuales y táctiles (tesis nativista). Pero hay que *conceder a los genetistas* que la experiencia cotidiana desenvuelve y precisa singularmente ese conocimiento primitivo, sobre todo en lo que atañe a la apreciación de la distancia,

volumen real, forma y dirección de los objetos, en especial de los lejanos (Cf. n.° 183), y que, si en el infante la extensión visual y la extensión táctil no son inmediatamente identificadas, las apreciaciones de la vista suplantan de ordinario, poco a poco, a las del tacto, que son mucho más lentas.

ARTÍCULO II

La construcción del objeto

215. **El problema.** — La extensión, percibida primitivamente por la vista y el tacto, constituye un continuo concreto — un "atlas" (Taine) —, por una parte colorado y por otra resistente, cuyas partes no están en realidad separadas unas de otras, y que sólo se halla dividido en objetos individuales distintos en la serie. ¿Cómo se efectúa esa división en objetos distintos, cierto número de cuyos elementos construímos nosotros al punto, espontáneamente, gracias a nuestras percepciones adquiridas? Tal es la cuestión que actualmente se plantea a los escolásticos y a los psicólogos modernos. Hay que considerar dos casos: 1.°, el del pequeñuelo que hace su entrada en la vida consciente; 2.°, el del adulto, es decir, del ser humano cuya vida mental está ya algo desarrollada.

216. **En el pequeñuelo.** — Tras un primer período en el cual para él el yo y el no-yo verosímilmente se confunden, el reciennacido percibe el mundo exterior como un continuo colorado o resistente, sin objetos distintos. Procede entonces, poquito a poco, a un doble trabajo, simultáneo más bien que sucesivo en conjunto, cuyos resultados se completan y enriquecen progresivamente:

1.° Debe, en primer lugar, *deslindar* objetos, distinguir los unos de los otros en el continuo de extensiones coloradas o resistentes. Para darnos cuenta de ese trabajo, recordemos la dificultad que nosotros, a pesar de nuestros múltiples conocimientos adquiridos, experimentamos a veces para distinguir, verbigracia, un nido en un árbol, una bestia inmóvil en una espesura, una cabeza de hombre en un dibujo caprichoso, las palabras de un canto ejecutado a varias voces y aun al unísono, etc. Ese deslinde se efectúa gracias a los *movimientos* que se producen en torno del niño o que él mismo eje-

cuta; así, el conjunto complejo de manchas coloradas que forma el aspecto de su madre se desplaza siempre a la vez ante sus ojos, permaneciendo inmóviles las restantes manchas de su cuna, de la pared, etc. Por su parte, el tacto realiza experiencias análogas.

2.º Después, sin que por otra parte haya una sucesión bien acusada — merced a la conciencia sensible que coordina los datos simultáneos de los distintos sentidos sobre un mismo objeto, precisan los escolásticos —, *asocia* poco a poco tal extensión colorada, verbigracia, de la leche de su biberón, a tal resistencia, a tal olor, incluso a tal distancia, etc., porque los percibe siempre al mismo tiempo; asociaciones cada vez más ricas, que permanecen en él en estado de disposiciones habituales para despertarse con toda su complejidad en cuanto una sensación le haga percibir actualmente uno de los elementos, verbigracia, cuando vea la extensión colorada de su biberón. Es lo que hoy día llaman *percepciones adquiridas*.

De cada uno de esos grupos de cualidades sensibles distintas que percibe así reunidas y que se desplazan independientemente de las demás, forma o construye un *objeto distinto*, porque: 1.º, según los escolásticos, percibe en ellos, primeramente con su facultad cogitativa (Cf. n.º 228) y más tarde con su inteligencia, una substancia concreta; 2.º, según los autores modernos, proyecta en ellos la unidad y la identidad que siente en su persona; explicación gratuita y que supone, sin razón, que el niño conoce de una manera distinta su yo personal — uno bajo sus actos múltiples del momento e idéntico a través de las sucesiones del tiempo — antes de conocer objetos externos.

Cuanto a su *propio cuerpo*, el niño no lo percibe al punto en todas sus partes como formando parte de sí mismo, y a menudo trata a sus miembros como cosas del mundo exterior. Poco a poco, gracias a sus sensaciones agradables o dolorosas, cenestésicas, musculares, táctiles y visuales, que sus movimientos hacen más instructivas — coordinadas por la conciencia sensible —, su cuerpo se le manifiesta: 1.º, como el objeto en cuyo límite cesa él de sentir, no experimenta ya la sensación de doble tacto; 2.º, como un objeto independiente de los demás, que él percibe a su gusto y que le pertenece como propio.

Cuanto a su *yo interior*, no lo conocerá distintamente hasta más tarde, como teatro de una vida consciente y libre en parte (Cf. n.º 410).

217. **En el adulto.** — A medida que las diferentes asociaciones de que acabamos de hablar se multiplican en el niño, la construcción del objeto va haciéndose más rápida y más perfecta: se le

hace más fácil distinguir los objetos merced a las imágenes adquiridas que en él suscita o la misma sensación o una previa advertencia ajena, verbigracia: "Mira allá, qué nido, qué pájaro, qué ardilla", etc., imágenes que él, por decirlo así, proyecta al encuentro del *sensatum*, a riesgo de deformarlo, como ocurre en las ilusiones (Cf. n.º 226). También más completa: conoce el objeto a la menor cualidad sensible que de él le hace percibir la sensación: ella suscita en él las imágenes de otras cualidades sensibles anteriormente percibidas a la vez por otros sentidos, recuerdos con ella relacionados, y la idea más o menos confusa de lo que es tal objeto. De aquí que la percepción, verbigracia, de una flor, de una máquina, de un texto escrito o cantado, etc., varíe con los sujetos según los conocimientos adquiridos, más o menos ricos, de cada uno, según la índole de su imaginación (Cf. n.º 232) y sus intereses del momento, de suerte que contiene gran parte de verdad la célebre paradoja: "Percibir es recordar."

Quien percibe, en efecto, no es el sentido solo, el cual no es más que un poder de conocer; es el "yo", el sujeto, no ya en estado de pura potencia en el orden del conocer, como lo estaba en los primeros días de su vida, sino enriquecido en su imaginación, memoria y entendimiento — facultades todas que, aunque distintas, no están aisladas en su actividad, puesto que son otras tantas virtualidades de una misma persona — con adquisiciones latentes que permanecen en ellos en forma de hábitos, como dicen los escolásticos (Cf. número 440). Por esto le basta ahora una sola sensación para evocar y utilizar todos estos conocimientos adquiridos en ese acto — uno, a pesar de su complejidad — que es la percepción del objeto. Revélase ahí una actividad sintética netamente personal, muy distinta de ese mosaico de estados cabales de conciencia que de sí se atraen de una manera mecánica, de que hablan los asociacionistas (Cf. n.º 250).

218. **Educación de los sentidos.** — Consiste no sólo en desenvolver los propios sentidos y en afinarlos, ejercitándose en ver, oír, palpar, etc., de una manera atenta y precisa, sino también en enriquecer los datos de cada uno de ellos con asociaciones exactas y netas, en otros términos, con justas "percepciones adquiridas", y en contraer el hábito de utilizarlas oportunamente, con discernimiento y sin precipitación.

ARTÍCULO III

La exteriorización del objeto

219. **El problema.** — ¿Cómo se explica que el objeto así construído, merced a la unión de nuestras percepciones adquiridas con la sensación, lo percibamos espontánea e irresistiblemente, según atestigua nuestra conciencia, como un objeto distinto de nosotros, exterior a nosotros?

1.° Para los *escolásticos* no hay siquiera lugar a la pregunta, por cuanto la sensación en torno a la cual cristalizan tales imágenes e ideas es, según ellos, el conocimiento de algo exterior percibido como tal. A lo sumo, les queda por explicar el trabajo de localización en el espacio externo del objeto mediato percibido en y mediante la cualidad sensible — extrasensorial, si no extracorporal —, que es el objeto inmediato de la sensación; trabajo en el cual las sensaciones sobre todo táctiles de movimiento desempeñan un papel importante y que estudiaremos en el artículo siguiente.

2.° Para los filósofos *modernos* el problema resulta insoluble por el hecho de concebir ellos el *sensatum* como un estado de conciencia. Puede formularse así: "¿Cómo es objetivado, proyectado en cierto modo fuera de nosotros, ese fantasma interno, ese sistema de estados de conciencia, sensaciones e imágenes? ¿Por qué le atribuímos una existencia distinta? ¿Por qué lo consideramos como constitutivo o revelador de una realidad independiente?" (MALAPERT, I, 338.)

Las respuestas dadas, todas insuficientes para explicar la objetividad exterior con que nos aparece inmediata y evidentemente el objeto percibido, pueden agruparse en tres categorías.

220. I. **Teorías llamadas intuicionistas.** — Afirman, al par de los escolásticos, que nosotros tenemos intuición inmediata de objetos exteriores; mas, por otra parte, en virtud de los principios cartesianos, sostienen, al parecer, que sólo percibimos lo que nos es inmanente, nuestros estados de conciencia; de ahí cierta obscuridad, si no una contradicción. Así:

1.º *Hamilton* (1788-1856), después de haber definido la conciencia "el conocimiento inmediato por mí de mis modificaciones", declara — sin explicar, empero, el cómo del hecho — que la conciencia, en la percepción externa, aprehende el yo y el no-yo; cosa que Bouillier intenta hacer entender comparando la conciencia a un círculo tocado por una tangente en un punto que respecto a él sea a la vez "de lo suyo y de lo no-suyo", de lo interno y de lo externo. Por desgracia, la tangente, en el punto donde se confunde con la circunferencia, no le es ya exterior.

2.º *Maine de Biran* (1766-1824) halla el origen de nuestro conocimiento de un mundo exterior en la sensación de esfuerzo muscular donde el yo se siente en lucha con un no-yo resistente. — *Mas* no dice si esa fuerza resistente es el propio objeto exterior o la impresión subjetiva, la sensación penosa que éste provoca. Por otra parte, esto no explica la exteriorización espontánea de las sensaciones distintas de las del tacto, como las visuales, en las que no sentimos un órgano modificado por una fuerza extraña.

221. II. **Teorías interpretacionistas.** — Según ellas, nuestras sensaciones nos son dadas primitivamente como unos estados internos, que, a consecuencia de una elaboración, de una interpretación ulterior, consideramos como reveladores de un objeto exterior.

1.º *Tomás Reid* (1704-1796), contado a veces entre los intuicionistas, alega como siempre un instinto natural, una sugestión inmediata, que nos inclina a exteriorizar nuestros estados de conciencia, lo cual no explica nada.

2.º La *teoría de la inferencia de Víctor Cousin* (1792-1867) recurre a un raciocinio, que pronto pasa a ser inconsciente, fundado en el principio de causalidad; raciocinio en cuya virtud pasamos del *sensatum* subjetivo percibido, que tenemos conciencia de no haber creado, a un objeto exterior correspondiente que lo ha producido en nosotros.

Mas, semejante raciocinio: 1.º, es imposible a los animales y a todos los pequeñuelos, quiénes, no obstante, perciben manifiestamente objetos exteriores; supone, en efecto, el uso del principio abstracto de causalidad y el conocimiento distinto del yo opuesto al no-yo; 2.º, es desmentido por el testimonio de ciegos adultos operados de cataratas, verbigracia, el de Cheselden (Cf. n.º 214), capaces de describir sus primeras percepciones visuales; 3.º, es contrario a nuestra experiencia personal; lo que, en efecto, consideramos como exterior no es la causa del *sensatum,* sino el propio *sensatum;* 4.º, supone gratuitamente que tales sensaciones subjetivas no pueden ser producidas por Dios (como lo sostiene Berkeley), ni por nosotros mismos inconscientemente, y además que todo efecto representa formalmente su causa, como si toda causa fuese unívoca (Cf. n.º 102, 3.º); 5.º, exige — como toda teoría interpretacionista — que de antemano conozcamos un mundo exterior donde poder buscar la causa de nuestras sensaciones, conocimiento que nos es de todo punto imposible una vez admitido el postulado fundamental del subjetivismo según el cual sólo podemos conocer nuestras modificaciones subjetivas, hallándonos encerrados dentro de nosotros mismos. ¿Cómo podríamos adquirir la noción de algo exterior, noción que ningún empirista podría hacer venir de una experiencia que sería puramente interna y que ningún racionalista osará sostener que es innata?

Suponed a un hombre encerrado en una cárcel cuyos límites jamás pueda alcanzar; ¿cómo podrá conocer lo que hay defuera, ni saber siquiera que existe un defuera?

3.º La *teoría de la alucinación verdadera,* que *Taine* (1828-1893) desenvuelve en su tratado *Del Entendimiento,* puede resumirse así: Nosotros localizamos por de pronto la sensación en la periferia de nuestro cuerpo, asociando las impresiones visuales y táctilomusculares — que él llama "los dos atlas" —, y la proyectamos en seguida hacia el punto exterior donde nuestras experiencias motrices nos enseñan que debemos buscar las causas. La imagen de nuestros movimientos nos da la noción de distancia, que engendra la de exterioridad, y nuestras sensaciones llegan, así, a proyectarse al exterior a modo de alucinaciones, pero de alucinaciones que resultan ser verdaderas.

Mas esta explicación, del todo imaginaria, no explica el hecho de que veamos espontáneamente como exteriores a nosotros nuestras sensaciones, verbigracia, las visuales. Supone gratuitamente que la noción de exterioridad se reduce a la de distancia, y da a entender que pueden producirse alucinaciones de exterioridad sin percepciones anteriores de objetos externos, como si toda imagen — y la alucinación no es más que una imagen — no exigiera una percepción precedente; a la manera que un ciego de nacimiento carece de alucinaciones de color, un hombre que nunca ha percibido cosa alguna exterior a su yo no puede tener alucinaciones de exterioridad.

222. III. **Teorías contemporáneas.** — El reconocido fracaso de estas diversas tentativas ha hecho ver que el problema está mal planteado. Sin dejar de sostener que el *sensatum* es un estado de conciencia — prejuicio contrario a la experiencia y que corta de antemano cualquier "puente" entre la conciencia y el mundo exterior —, se hace observar que no lo percibimos como tal, como una modificación subjetiva, y que el niño no comienza por conocer su yo, del que exterioriza en seguida una parte. "Para tener necesidad de objetivar (expresión impropia — sea dicho de paso, puesto que toda imagen, todo conocimiento, son objetivos, tienen un objeto —, que aquí significa exteriorizar, constituir como objeto exterior) estas imágenes, sería preciso haberlas pensado como subjetivas; pero esto no lo ha hecho nunca el niño." (ROUSTAN, *Psicología,* pág. 252.) Lo que hay que buscar, pues, en realidad, es cómo se efectuará en el seno del conjunto complejo de sensaciones, que al principio no aparecen como interiores ni como exteriores, el deslinde entre los dos terrenos distintos, uno de los cuales constituirá el yo y otro el no-yo.

He aquí — por ejemplo, según el clásico manual de Thomas (pág. 117) — los pasos que dará el espíritu en este trabajo.

Nuestras sensaciones — de sí extensas según la tesis nativista — se dividen con bastante rapidez en dos grupos: unas — las que se deben a nuestro cuerpo

(cenestésicas) y que sentimos como pertenecientes a nuestro yo — son continuas, siempre presentes, inmediatamente aprehendidas por nosotros y directamente sometidas a la acción de la voluntad, de un carácter afectivo muy acentuado; las otras, por el contrario, son mudables, deben atravesar el grupo de las primeras para ser conocidas de nuestra conciencia, sólo pueden ser modificadas por mediación de ellas, nos afectan menos. Estos caracteres opuestos a los precedentes hacen que poco a poco las reconozcamos como formando un mundo exterior a nosotros, como un no-yo.

Mas, en primer lugar, ¿es lícito desplazar así la cuestión? Porque, a fin de cuentas, si nuestros *sensatums* no son sino modificaciones subjetivas de nuestra conciencia, cabe preguntarse por qué no los percibimos como tales. Además, aun planteado de este modo, el problema no es mejor resuelto. Los caracteres distintivos de que se habla, sobre ser en parte discutibles, pueden ayudarnos a distinguir nuestro cuerpo de los demás objetos, pero no a explicar por qué percibimos espontánea e invenciblemente como exteriores — sirva una vez más de testigo el ciego de Cheselden (Cf. n.º 214) — unos *sensatums*, verbigracia, visuales, que en realidad no serían sino modificaciones subjetivas de nuestra conciencia, y esto incluso cuando nos manifiestan nuestro cuerpo, como ocurre cuando miramos uno de nuestros miembros. Por más que se diga, la *extensión* de nuestras sensaciones visuales o táctiles — desde luego inexplicable en la hipótesis moderna de sensaciones-estados de conciencia — no basta para explicar la *exterioridad* con que se nos presentan a partir del primer conocimiento que de ellas tenemos.

Todas estas pretensas soluciones pueden explicar, a lo sumo, como se echa de ver, la percepción de objetos determinados *idealmente* distintos del "yo" cognoscente y del "yo" conocido — como lo son los que nos representamos en nuestras imágenes interiores —, pero no el hecho de que nos aparezcan con evidencia como existentes realmente fuera de nuestra conciencia y de nuestro órgano sensitivo.

En Criteriología (Cf. t. II, n.º 483) habremos de tratar de la cuestión metafísica que da origen a la teoría subjetivista de la sensación: "¿Responde alguna realidad fuera de nosotros a esos conjuntos de estados de conciencia que tan espontáneamente objetivamos al exterior?" Veremos que, entre los filósofos modernos, unos, atentos a no caer en el idealismo, lo afirman sin poder presentar una sola prueba racional, no resistiendo al examen atento ninguno de los "puentes" entre el yo y el no-yo. Otros, más lógicos, lo ponen en duda o lo niegan más o menos totalmente; en efecto, una vez admitido que no podemos conocer inmediatamente ningún objeto exterior, ¿con qué derecho se puede afirmar la existencia de un mundo real fuera de nosotros y su conformidad con nuestros estados de conciencia, los únicos percibidos, conformidad tan imposible de verificar como la fidelidad del retrato de un hombre cuyos rasgos nos son del todo desconocidos?

Artículo IV

La localización del objeto

No solamente percibimos los objetos en un mundo exterior, sino que además los localizamos, ora en el espacio, ora en nuestro cuerpo.

223. **En el espacio.** — Sólo el *tacto* nos permite, de suyo, localizar objetos *contiguos*. Por lo que hace a los objetos *apartados*, también él es el único que percibe, o al menos — según reconocen todos los nativistas (Cf. n.º 214) — nos permite valorar exactamente la distancia, revelándonos qué desplazamiento — de un miembro o del cuerpo entero — es necesario para alcanzarlos; medio muy lento y con frecuencia inutilizable, por ejemplo, cuando se trata de una distancia a vuelo de pájaro, que afortunadamente pronto es substituído en el adulto por las sensaciones visuales.

La *vista* puede conocer, por de pronto, la posición del objeto en el espacio respecto a nosotros, según se encuentre a la derecha o a la izquierda de una línea vertical imaginaria que pasa por entre los dos ojos (el ojo del cíclope, de Hering), encima o debajo de una línea horizontal que pasa por ambas retinas, delante o detrás de nosotros. Pero, además, puede darse cuenta de la posición del objeto respecto a los demás objetos y de su distancia, gracias a sus percepciones adquiridas, utilizando: 1.º, las sensaciones musculares de la convergencia de los dos ojos, sensibles para los objetos situados a menos de quince metros, y también de adaptación del cristalino, cuando miramos uno después de otro dos objetos desigualmente alejados; 2.º, la paralaje binocular, esa diferencia que existe de un ojo al otro entre las imágenes retínicas de un mismo objeto y merced a la cual la estereoscopia puede darnos la impresión del relieve; 3.º, la magnitud del ángulo bajo el cual vemos los objetos cuyo grandor real sabemos por otro medio; 4.º, la visibilidad más o menos limpia del objeto; 5.º, las sombras proyectadas y los desplazamientos de un objeto delante o detrás de otro; 6.º, los movimientos aparentes de los objetos inmóviles cuando nos movemos nosotros mismos delante de ellos, verbigracia, en el ferrocarril. En fin, es inútil

añadir que diversos *instrumentos de precisión* nos permiten valorar *indirectamente*, de una manera exacta, las distancias que ni la vista ni el tacto serían capaces de hacernos apreciar.

Además del espacio táctil y visual existe también el espacio auditivo. En efecto, el *oído* puede informarnos con bastante precisión, merced a percepciones adquiridas: 1.º, sobre la dirección de donde viene el sonido, atendidas la posición más favorable para percibirlo y la diferencia de sensación de ambos oídos, y merced, también, a los movimientos de nuestro cuerpo en tal o cual dirección, seguidos de un sonido más o menos intenso o agudo; 2.º, sobre la distancia del objeto sonoro que la intensidad del sonido puede revelar, a condición de que se tengan en cuenta el estado atmosférico, el viento, etc.

En fin, también el *olfato*, gracias a unos indicios parecidos, puede ser útil indirectamente para hacer conocer, sobre todo a los animales, la dirección y la distancia aproximada de los objetos odoríferos.

224. **En nuestro cuerpo.** — Solos los sentidos inferiores nos suministran inmediatamente, merced a las sensaciones táctiles que se mezclan con sus datos, la localización subjetiva; localización a menudo vaga, en especial respecto al interior de nuestro cuerpo, y que nos complacemos en completar indirectamente mediante la vista, que percibe, verbigracia, el sitio exacto de un punto doloroso, y mediante el tacto activo. Las impresiones venidas del exterior se sienten en los órganos periféricos — donde se efectúa la sensación, según los escolásticos —, y, en virtud de percepciones adquiridas, son referidas en seguida a objetos exteriores contiguos o que obran sobre nosotros por cuerpos intermedios; es la *ley de la excentricidad*, en cuya virtud el ciego siente en la punta de su bastón, nosotros sentimos que andamos sobre hierba, que nos rozan, etc.

Artículo V

Patología de la percepción exterior

Réstanos hablar brevemente de ciertos hechos de la vida ordinaria, de los que a veces han querido sacar partido los escépticos para acusar de engañosos a nuestros sentidos.

225. **Errores de los sentidos.** — Es cierto que nuestros sentidos no conocen sino imperfectamente los objetos sensibles, como consecuencia de su natural y común debilidad o de un defecto orgánico individual, como el daltonismo. Pero este conocimiento imperfecto — que desde luego pueden completar los datos de los demás sentidos o el testimonio ajeno — no supone error. Éste, como hemos visto (Cf. n.º 22; 290), sólo puede hallarse en el acto enteramente intelectual del juicio. Mas los sentidos, cuando menos, ¿no nos engañan, no nos inducen a juicios falsos? De ningún modo. En efecto:

1.º Respecto a *su objeto inmediato,* pertenezca al sensible propio o al común, el sentido es infalible. Percibe lo que se halla inmediatamente ante él *(ob-iectum),* la cualidad sensible tal como obra sobre el órgano animado que lo constituye, tal como lo recibiría, por ejemplo respecto a las sensaciones visuales, un espejo o una placa fotográfica. Por consiguiente, las deformaciones causadas por los medios que separan el objeto inmediato del objeto mediato no son en modo alguno imputables a los sentidos; verbigracia, las que son debidas a fenómenos de interferencia o de refringencia, la ilusión del bastón quebrado en el agua, la extraordinaria superficie del disco lunar sobre el horizonte, la alteración de las formas y de los colores producida por la bruma, las visiones esfumadas del miope resultantes de una mala adaptación del cristalino, etc. Cuanto a las conocidas ilusiones sobre la desigualdad relativa de dos líneas, vertical la una y horizontal la otra, pero iguales de hecho, de dos superficies, blanca la una y negra la otra, etc., son obra de la imaginación o del entendimiento, únicas potencias que aprecian estas relaciones concretas de magnitud, conforme, en parte, a unos indicios que nada tienen de visual, verbigracia, las sensaciones musculares del movimiento del ojo para recorrer la línea de un extremo a otro. Asimismo, respecto al oído, el sonido que llega a la oreja de muchas personas es diferente, aunque provenga de un mismo objeto sonoro apartado, según se encuentren más o menos lejos de él o se le acerquen más aprisa, recibiendo, así, unas vibraciones más numerosas que producen un sonido más elevado (principio de Doppler). Así, en lo que concierne a su objeto inmediato, al cual está esencialmente proporcionado, el sentido puede suministrar un conocimiento imperfecto, pero no inexacto.

2.º Respecto al *objeto mediato,* a su forma, a su distancia, etc., y en general respecto a *todos los sensibles "per accidens"*, a menudo hay error, no en el sentido, el cual no los percibe por sí mismo, al me-

nos inmediatamente, sino en el sujeto, quien atribuye al objeto mediato lo que sólo pertenece al objeto inmediato, o, por efecto de un parecido accidental insuficientemente verificado, asocia falsamente al *sensatum* exactamente percibido imágenes, recuerdos, ideas que no le convienen. A semejantes asociaciones o interpretaciones prematuras de la imaginación o del entendimiento se deben la ilusión, ya citada por Aristóteles, de la bolita, que, colocada entre dos dedos cruzados, produce la impresión de ser doble, los errores sobre el volumen real de la luna o del sol o sobre su movimiento respecto a la tierra, las localizaciones erradas, el desplazamiento ilusorio de objetos inmóviles cuando se viaja en ferrocarril, las falsas identificaciones.

226. **Ilusiones y alucinaciones.** — Las *ilusiones* son unas percepciones inexactas de objetos reales debidas al hecho de que una imagen evocada prevalece en la síntesis perceptiva sobre el mismo *sensatum*. Tal es la ilusión del corrector de pruebas que, leyendo solamente el comienzo de las palabras que él completa imaginariamente, cree verlas correctamente escritas; tales las ilusiones sobre los objetos vistos de lejos y sobre su naturaleza e individualidad, verbigracia, en las fábulas de La Fontaine: *El camello y los palos flotantes*, *Un animal en la luna*.

Las *alucinaciones* son percepciones sin objeto real. Encuéntranse en todos los sentidos, sobre todo en la vista. Débense al hecho de que, en un estado anormal del sujeto, adormecido, fatigado o hipnotizado, la imaginación proyecta al exterior, exterioriza, imágenes muy vivas, no "reducidas" por sensaciones actualmente conscientes. Se las reconoce en que el ejercicio atento del sentido correspondiente las disipa o en que los datos de los demás sentidos y el testimonio ajeno las desmienten.

Toda alucinación ¿tiene necesariamente como punto de partida una excitación exterior? Binet lo afirma, apoyándose en hechos de experimentación hipnótica; pero esos ejemplos, en los que la sugestión desempeña desde luego un papel tan importante, deben ser más bien incluídos entre las ilusiones, aparte de que se dan alucinaciones en ciegos y sordos (no de nacimiento).

227. **Conclusión.** — Con esto termina el estudio del funcionamiento de nuestros sentidos externos. El análisis de la sensación nos ha permitido determinar exactamente el dato de la realidad exterior inmediatamente aprehendido por nosotros; el de la percepción

nos ha dado a conocer lo que el adulto — trátese para él de distinguir, construir, reconocer o localizar en el espacio los objetos concretos — añade, con frecuencia indebidamente, a la sensación pura, para completarla, merced a lo que en sus experiencias anteriores han adquirido su imaginación, su memoria, su espíritu. La percepción exterior se nos manifiesta, así, como un acto único, sin duda, y aun simple, determinado por la aportación del objeto exterior, pero más aún por todos los conocimientos adquiridos, con los cuales salimos, por decirlo así, a su encuentro, hasta el punto de deformarlo algunas veces: *es la aprehensión de un dato extramental realizada por un sujeto enriquecido con todas sus adquisiciones mentales personales.*

Es, pues, una vez más el sujeto, uno, idéntico y permanente, que utiliza a cada instante su pretérita experiencia personal, lo que aquí descubre el análisis psicológico; el sujeto viviente, el único que ejecuta el acto vital de percibir gracias a sus distintas facultades y a las numerosas determinaciones adquiridas, a los numerosos hábitos (Cf. n.° 440) que encauzan su actividad.

CAPÍTULO VI

EL CONOCIMIENTO SENSITIVO INTERNO

§ I. — *Los sentidos internos.* — *La conciencia sensible*

División de los sentidos internos. — La conciencia. — La conciencia sensible

228. **División de los sentidos internos.** — Los *escolásticos* llaman sentidos internos a los que sólo aprehenden su objeto por la intermediación previa de los sentidos externos. Enumeran cuatro, cuya razón de ser explica Santo Tomás en una página netamente finalista (*S. Th.*, 1.ª, q. 78, a. 4; Cf. *De Anima,* a. 13).

La naturaleza — dice — debe dar a cada ser todos los medios necesarios para conseguir su fin, aquello para lo cual fué creado; de lo contrario se frustra su obra. En el ser viviente sensitivo, en el animal, ese fin es la conservación de su vida y de su especie asegurada por actos conscientes, exigiendo, por lo tanto:

1.º Que distinga los sensibles específicamente distintos, percibidos por los sentidos externos, y coordine en un todo único los que se refieren a un mismo objeto. Tal es el oficio de una conciencia sensible, de un *sentido común,* mediante el cual conocemos, distinguimos y coordinamos las operaciones de nuestros distintos sentidos externos.

2.º Que conozca incluso los objetos ausentes, para poder ser impulsado a buscarlos si le son necesarios o útiles. La *imaginación reproductora* le permite conservar la huella de los objetos percibidos y reproducirlos en sí mismo en forma de imágenes. En el hombre, dirigido por el entendimiento, es capaz de formar imágenes nuevas con el auxilio de las precedentes, recibiendo en este caso el nombre de *imaginación combinadora* o *creadora.*

3.º Que, merced a unas predisposiciones virtuales que varían

con cada especie según sus aptitudes y necesidades, descubra en los objetos percibidos por los sentidos externos o representados por la imaginación ciertos datos no percibidos por esos sentidos — "*intentiones insensatas*" —, a saber, su utilidad o nocividad respecto a sí o respecto a la especie, datos que dirigen su apetito sensitivo en la labor de la conservación y propagación de la propia vida. Tal es el cometido de la *estimativa*, cuyas percepciones van seguidas de movimientos correspondientes en el apetito (conjunto que constituye lo que hoy día se llama *instinto animal*). La estudiaremos detenidamente al tratar de la psicología del animal (Cf. n.º 432).

Esta facultad se encuentra igualmente en el hombre, más perfecta a causa de su vecindad con el entendimiento, recibiendo aquí el nombre de *cogitativa (co-agitare)*, porque sus apreciaciones concretas no resultan ya, como en el animal, de predisposiciones instintivas innatas, sino de raciocinios concretos de lo particular a lo particular sobre objetos individuales sin intervención de ideas o de leyes universales (compete, en efecto, a ella conocer al individuo en cuanto existe bajo tal naturaleza común, verbigracia, a este hombre en cuanto es "este" hombre; Cf. S. TH. in II *De Anima*, lect. 3). Manifiéstase en el conocimiento del todo empírico, incapaz de justificarse científicamente, constituído por intuiciones adivinatorias que tienen, por ejemplo, la madre respecto a su hijo, el mecánico o el ciclista respecto a la máquina que hacen marchar, el curandero respecto al organismo y el artista respecto a su obra. Es la facultad cumbre de las personas expeditivas; la que confiere la destreza práctica en todas sus formas.

4.º Que conserve las imágenes de la estimativa y, sobre todo, la impresión de pasado, de cosa ya vista, ese rasgo de familiaridad que presentan los objetos, percibidos o imaginados, que reconoce. Tal es la función de la *memoria sensible.*

De estas cuatro clases de operaciones, que, teniendo un objeto formal distinto, exigen facultades realmente distintas, hallamos, de hecho, manifestaciones en nosotros mismos y en los animales al menos en los superiores.

Estudiaremos sucesivamente la conciencia sensible, la imaginación y la memoria, reservando la estimativa para un estudio complementario sobre la psicología de los animales (Cf. n.º 429).

229. **La conciencia.** — La conciencia de que aquí se **trata** *no es la conciencia moral* consistente en el juicio que forma nuestra razón sobre la bondad o malicia moral de nuestros actos humanos concretos, sino la *conciencia psicológica.* Esta palabra — al igual de muchos vocablos de la psicología cognoscitiva, como sensación, per-

cepción, imaginación, etc. — tan pronto significa el objeto conocido como el acto y aun la facultad que nos lo hace conocer.

I. La conciencia *objetiva* es aquello de que se tiene conciencia, los actos de conocimiento o de apetito con su matiz afectivo conocidos como tales y como nuestros, como formando parte de nuestro "estado de conciencia". Este sentido es ya mencionado por Santo Tomás: "*Illud quidem secundum usum loquentium esse videtur ut conscientia quandoque pro re conscita accipiatur*" (*De Veritate*, XVIII, 1); habiendo pasado a ser más corriente a partir de Descartes, quien, como veremos, identifica la conciencia objetiva con el alma, con toda la actividad psicológica, consciente por definición en opinión suya (Cf. n.º 412).

II. La conciencia *subjetiva*, la conciencia en el sentido estricto de la palabra, es *la facultad o, más exactamente, el acto con que conocemos inmediatamente y de una manera concreta, experimentándolo como nuestro, un acto psicológico presente*. Esta conciencia puede ejercerse de una manera:

1.º Ora *espontánea, concomitante*, acompañando al acto psicológico por el mismo hecho de producirse. Consiste en que, en el momento de percibir un objeto, de ejecutar un movimiento, etc., tenemos conciencia de ello, sentimos secundariamente tal percepción, tal movimiento como nuestros, aunque sin fijar nuestra mirada en este aspecto subjetivo.

2.º Ora *reflexiva*, cuando por un segundo acto nos contemplamos obrando, nos replegamos *(re-flexio)* mentalmente sobre nosotros mismos, practicamos la introspección (Cf. n.º 153).

III. Los *escolásticos* distinguen, además, las conciencias subjetivas *sensible* e *intelectual*, según que el acto consciente pertenezca a la vida sensitiva o a la intelectiva. Hoy día se confunden siempre estas dos vidas, y los autores modernos no hablan de esta distinción tan importante.

Si el acto de conciencia sensible exige, como vamos a ver, una facultad especial por el hecho de que, siendo orgánicos los sentidos, no pueden reflectir sobre sus actos — la vista, verbigracia, no puede ver su propia visión (Cf. n.º 195) —, no ocurre lo mismo con la conciencia intelectual. El entendimient no sólo posee la conciencia espontánea *(in actu exercito)* de sus actos, sino que además, gracias a su espiritualidad, puede reflectir sobre ellos y sobre sí mismo, puede contemplarse pensante.

230. **La conciencia sensible.** — Es la facultad que nos hace sentir las manifestaciones de nuestra vida sensitiva. Los escolásticos la llaman de ordinario *sentido común,* porque centraliza los datos de los demás sentidos; pero no se trata ahí del sentido común en la acepción corriente del vocablo, esto es, del entendimiento en su ejercicio espontáneo.

Facultad orgánica, tiene por órgano — común por otra parte a todos los sentidos internos — el cerebro.

Tiene por *objetos:* 1.°, los actos y las impresiones subjetivas agradables o desagradables de los demás sentidos y, en consecuencia, mediatamente los *sensatums,* que ella distingue y coordina en conjunto a propósito de un mismo objeto concreto; 2.°, los movimientos del apetito sensitivo.

Ejércese de la manera siguiente: los nervios centrípetos transmiten al cerebro una modificación mecánica o química — correspondiente a la que ha sido producida en el órgano sensorial por el excitante físico —, *substratum* material de la especie impresa producida por la sensación en el sentido común, que le determina a percibir tal sensación. El acto del sentido común termina normalmente con la formación en la imaginación de una imagen correspondiente que entra en conexión con las "imágenes personales del yo" (Cf. n.° 406), haciendo que tal sensación aparezca, así, como nuestra.

No todas las sensaciones pasan a ser en seguida conscientes del modo dicho — sin duda porque una causa psicológica, verbigracia, la atención ocupada en otras cosas, o fisiológica, impide la formación actual de la imagen correspondiente —, despiértense o no más tarde en forma de recuerdos; existe, pues, también un "*umbral de la conciencia*" variable según los sujetos, su actual estado de atención, el cambio de las sensaciones que las hace más conscientes, etc.

Estudiaremos con mayor fruto, al tratar del yo y del conocimiento que de él tenemos (Cf. n.° 409), las importantes cuestiones que de ordinario se examinan en el capítulo dedicado a la conciencia.

Capítulo VII

EL CONOCIMIENTO SENSITIVO INTERNO

§ II. — *La imaginación*

231. **Nociones generales.** — La imaginación — cuyo nombre más apropiado sería el de "imaginativa" (*vis imaginativa, φαντασία*), puesto que la desinencia "ción" designa de ordinario un acto — es *una facultad, un sentido interno, un poder merced al cual conservamos rastro de los objetos percibidos por los sentidos y nos los representamos interiormente en forma de imágenes, independientemente de su presencia actual.* La *imagen* — llamada a menudo fantasma (φάντασμα) por los escolásticos — puede ser entendida, al par de la idea (Cf. n.º 274), en dos sentidos: 1.º, *subjetivo (imago, species expressa, id in quo obiectum repraesentatur)*: es la representación interior que nos formamos de un objeto sensible y en la cual lo

contemplamos, esté o no presente físicamente; 2.°, *objetivo (imaginatum, id quod repraesentatur)*, el mismo objeto imaginado. *Hoy día* se la define: un fenómeno psicológico semejante a la sensación por predominar en él el elemento representativo, pero que difiere de ella por el hecho de ser o parecer independiente de toda excitación exterior.

La imaginación tiene, pues, la doble función de *conservación* y de *reproducción.*

La reproducción se efectúa de ordinario por *asociación.*

Finalmente, la imaginación, al menos en el hombre, sobre todo guiada por el entendimiento, puede formar imágenes nuevas, recibiendo en tal caso el nombre de *imaginación creadora.*

Artículo I

La fijación y la conservación

232. **Lo que puede ser fijado y conservado.** — Todas las sensaciones, todas las percepciones con sus particulares pormenores, pueden dejar rastros suyos en nuestra imaginación. Nosotros formamos, en efecto, imágenes no solamente visuales (de formas o colores), sino también auditivas (de ruidos, melodías, palabras), gustativas y olfativas, a menudo mezcladas, y táctiles (de tacto activo, de movimiento, etc.), a no ser que hayamos carecido siempre del uso de un sentido, por faltarnos un órgano bien constituído, de donde resulta la completa ausencia de imágenes correspondientes.

Según la facilidad que manifiestan en conservar y reproducir tal especie de imágenes, se distinguen diversos *tipos de imaginaciones,* que no hay necesidad de separar hasta el exclusivismo, como tendía a hacerlo Charcot, y que se revelan, por ejemplo, en la manera de retener un texto aprendido. Los *visuales* revén las líneas, los *auditivos* siguen la sucesión de los sonidos, los *motores* repiten la serie de los movimientos de elocución. El tipo más frecuente es el *indiferente* o *medio,* que presenta una aptitud casi igual para las distintas clases de imágenes. En fin, algunos añaden un tipo *afectivo,* consistente en evocar de ordinario menos los objetos que la impresión, el sentimiento o la emoción que han suscitado en nos-

otros; pero es muy discutida la *existencia misma de imágenes afectivas.*

La existencia de *imágenes afectivas* es sostenida por *Ribot,* quien se apoya en varios argumentos: 1.°, *a priori:* si todo estado de conciencia puede revivir en forma de imagen, ¿por qué han de constituir excepción los estados afectivos?; 2.°, *a posteriori:* en numerosas personas, a veces incluso a voluntad suya, renacen en forma de imágenes sensaciones agradables o desagradables, placeres o dolores físicos, emociones propiamente dichas; así, Sully-Prudhomme declara no poder recordar la entrada de los alemanes en París, en 1871, sin revivir a la vez la misma emoción que experimentó entonces. Además, ese estado afectivo se suscita muchas veces aun antes que la imagen de los objetos a que va vinculada.

Esta teoría ha sido vivamente combatida por *W. James.* Puede responderse, en efecto, a tales argumentos: 1.° Que, a diferencia de los fenómenos cognoscitivos, las impresiones afectivas son esencialmente actuales. Sólo podemos tener conciencia de ellas en cuanto nos afectan al presente, siendo imposible concebir qué puede ser su imagen, a no ser que se reduzca la emoción —como lo hace, después de todo, Ribot, partidario de la teoría periférica de los sentimientos (Cf. n.° 357)— a la conciencia de sensaciones cenestésicas. 2.° Que, en realidad, los ejemplos aducidos se explican de otra suerte: la imagen más o menos consciente de un objeto que antes nos emocionó suscita, por asociación, una *emoción semejante actual* o, simplemente, el *recuerdo intelectual* de la emoción que tuvimos.

No parece, pues, que haya imágenes afectivas; pero puede admitirse una *memoria afectiva,* que nos permite revivir actualmente nuestro pasado afectivo, a veces de improviso, y experimentar estados afectivos que *reconocemos* haber experimentado antes; mas esta emoción es una reacción afectiva actual a las imágenes del pasado, de ningún modo una imagen de emoción.

233. **Condiciones.** — Todas nuestras sensaciones, todas nuestras percepciones, ¿dejan en nuestro organismo psicofisiológico rastros que nos permitan representarnos más tarde el objeto, el contenido de las mismas? Tan temerario sería afirmarlo como negarlo, por cuanto son ésas unas virtualidades de que no tenemos conciencia; los hechos de *hipermnesia,* ese despertar súbito de recuerdos totalmente olvidados que se produce en ciertas enfermedades nerviosas, en la asfixia, etc., muestran que nosotros conservamos muchas más adquisiciones latentes de las que utilizamos de ordinario; pero no que nuestro pasado se guarde así con todos sus detalles.

Sea lo que fuere, es indudable que nuestras percepciones se fijan y conservan en nosotros de una manera desigualmente profunda, que, como toda adquisición de hábitos (Cf. n.° 170), depende:

1.° De *condiciones orgánicas:* lozanía más o menos ágil del sistema nervioso; integridad anatómica y fisiológica del cerebro, algu-

nas de cuyas lesiones o — lo que es más frecuente — de sus disturbios funcionales causan amnesias de conservación, verbigracia, en los idiotas, en la degeneración senil, en los traumatismos; una falta de oxígeno, ciertas influencias tóxicas pueden producir efectos pasajeros análogos.

2.° De *factores psicológicos: a)* La *atención* que ha acompañado a la percepción primera, a causa: ora de su vivacidad cognoscitiva o emocional (atención pasiva); ora de un esfuerzo deliberado (atención voluntaria); ora de su correspondencia con ciertas aptitudes personales innatas para tal clase de imágenes, con el estado mental del momento, con ciertas tendencias instintivas o adquiridas o con ciertos conocimientos anteriores sobre los que se injerta naturalmente y que le ofrecen una especie de marco mental bien dispuesto (atención espontánea). *b)* La *asociación* con las adquisiciones mentales ya fijadas en nosotros. Así, retenemos mucho más fácilmente los detalles que completan sistemas de imágenes e ideas que han pasado a sernos familiares, "*concernientes a nuestro punto de vista*", y, por el contrario, los comienzos de cualquier estudio resultan siempre penosos a causa del aspecto fragmentario propio de los conocimientos nuevos, que mentalmente no podemos asociar a nada. *c)* La *repetición* — sobre todo respecto a las sucesiones de imágenes — ahonda la huella dejada por el primer acto; repetición a intervalos que no sean demasiado próximos, no sólo para evitar la fatiga, sino también, según parece, para permitir cierta maduración. El tiempo desempeña su papel en la adquisición de esas disposiciones mentales, como lo atestiguan varias experiencias de laboratorio, así como la caducidad de los conocimientos adquiridos por un indigesto empacho de ideas ante un próximo examen.

Estas leyes, simples aplicaciones de las leyes generales de la adquisición de los hábitos, ¿conciernen directamente y por igual a la fijación, la conservación y la evocabilidad en forma de imágenes de nuestras percepciones? Es imposible determinarlo con exactitud; sólo podemos apreciar, en efecto, el grado de fijación y conservación de las percepciones por la facilidad con que las reproducimos en forma de imágenes.

234. **La conservación.** — Lo que se fija, así, en nosotros son aptitudes duraderas, disposiciones para representarnos, total o parcialmente, en su orden general o en tal o cual de sus detalles, unos conjuntos continuos de datos perceptivos (sensibles) distintos, ya simultáneos, ya sucesivos, más bien que objetos aislados. Así, en lo

sucesivo, la evocación de una parte de un conjunto nos permite completarlo imaginativamente por vía de asociación por contigüidad. Esas disposiciones — especies impresas de la imaginación, según el lenguaje de los escolásticos — constan parcialmente de una *modificación orgánica* cuya naturaleza nos es desconocida. Las huellas, los rastros cerebrales, las fosforescencias, las alteraciones químicas, las vías de difusión de la corriente nerviosa, etc., de que hablan ciertos psicólogos, son otras tantas hipótesis más metafóricas que explicativas. Incluso se ignora si se trata de una simple disposición funcional o de una modificación físicoquímica de las células nerviosas.

La imaginación se encuentra, pues, así, en acto primero de las disposiciones, de las especies impresas, que pasarán a ser las causas formales de su actividad reproductora; hállase predispuesta a pasar espontáneamente, bajo cualquiera excitación externa o interna, al acto segundo, que será su operación; es decir, a representarse los objetos correspondientes en una imagen, en un conjunto de imágenes mentales, o al menor a ejercer su actividad imaginativa de tal manera determinada. Muchas, en efecto, de nuestras percepciones jamás serán reproducidas de una manera conscientemente distinta; sólo vienen a modificar de un modo confuso las imágenes que formamos, a modificar secundariamente nuestra actividad imaginativa.

No hay que representarse, pues, la imaginación, y mucho menos el cerebro, como una especie de estereoscopio clasificador donde se conservan, constantemente cabales, un dado número de imágenes, a manera de diminutas entidades autónomas y estables que de tiempo en tiempo pasan a ser conscientes, según la tosca concepción de los asociacionistas. En realidad, las imágenes sólo existen, como tales, en el momento en que las formamos, en que contemplamos actualmente su objeto en una representación sintética — siempre nueva, de hecho — que de él nos forjamos; en lo que resta de tiempo se hallan en nosotros en estado de potencia, en estado de disposiciones de nuestra imaginación para representarse tal o cual objeto con preferencia a tal otro que nunca hemos percibido.

Es fácil comprender, ahora, en qué sentido puede hablarse de *variaciones*, de *transformaciones* de nuestras imágenes latentes. Nunca, en efecto, reproducimos un objeto exactamente como lo hemos percibido; en la imagen que de él nos formamos se halla, por lo general, menos preciso en sus pormenores; en cambio, a menudo aparece inconscientemente enriquecido con rasgos extraños. ¡Cuántas veces hallamos del todo cambiado un paisaje que hace tiempo no

hemos visto, por el hecho de no ser ya fiel la imagen que de él nos habíamos formado! Débese esto a que, en el estado latente, las imágenes no son en nosotros otra cosa que unas disposiciones dejadas por una primera percepción; y esas disposiciones, esas "especies impresas", bajo la influencia de las percepciones subsiguientes y de los rastros de nuevos conjuntos que han dejado en nosotros, se borran, se funden si son muy semejantes, se enriquecen, se substituyen entre sí y hacen realizar a la imaginación nuevas obras, nuevas imágenes de conjunto, que a menudo sólo reproducen de lejos los objetos originales. Pero de ningún modo hay aquí modificación, alteración o transformación de una imagen conservada intacta, en acto, en nuestro espíritu.

Infiérese de esto qué sentido hay que dar a esa *vida de las imágenes* de que suele hablarse en nuestros días. Las imágenes, se dice, viven, se fijan, se organizan, se modifican, tienden a evocarse por asociación, se reproducen, se combinan con otras, etc. Estos modos de hablar presentan el inconveniente de dar a entender que las imágenes son otras tantas diminutas entidades autónomas existentes en sí mismas — se ignora dónde —, que poseen una vida personal más o menos consciente. Son algo pintorescas en pluma de autores que no cesan de anatematizar unas "entidades escolásticas", como la substancia del yo, las facultades, etc. En realidad, no son las imágenes quienes viven, etc.; sólo es el sujeto quien existe, quien ejerce y manifiesta su actividad vital personal mediante esas operaciones accidentales, pasajeras, mudables, que se llaman alteración, reproducción, asociación, etc., de las imágenes, en virtud de los rastros, de las múltiples determinaciones a obrar, de las "especies impresas" dejadas en él por sus actos anteriores.

235. **Sede de las imágenes latentes.** — En el cerebro es donde tienen lugar las modificaciones orgánicas, implícitas en esas disposiciones para formar tales imágenes; atestíguanlo la ausencia de imágenes en los animales descerebrados y las amnesias que siguen frecuentemente a las lesiones cerebrales, al tiempo que permanecen intactos los órganos sensoriales.

¿Puede irse más lejos, y atribuir tal categoría de imágenes a tal región del cerebro? No ignoramos el singular éxito que, a fines del siglo XIX, obtuvo la *teoría de las localizaciones cerebrales,* en la cual el materialismo creyó hallar un argumento sin réplica. Broca se había fundado en el único examen — cuya exactitud fué después muy discutida — de un afásico llamado Leborgne para situar las imágenes del lenguaje articulado al pie de la tercera circunvolución frontal; posteriormente, Charcot, Flechsig, etc., multiplicaron estas localizaciones. Numerosas observaciones de lesiones cerebrales realizadas en el decurso de la Guerra Europea demostraron cuán artificiosa era semejante teoría; por ejemplo, unos heridos que habían perdido un tercio de cerebro continuaron poseyendo el uso de todas sus facultades (Cf. *Communication du Dr. Guépin à l'Académie des Sciences,* febrero de 1916). El *doctor Marie* — que desde 1906 venía combatiendo las ideas de Charcot sobre las distintas clases de afasia y el "dogma" de la tercera circunvolución frontal, y que luego pudo multiplicar sus comprobaciones en numerosos heridos — ha demostrado que no existía ningún centro preformado innato para el lenguaje escrito u oral, sino

tan sólo unos centros adaptados, indispensables para el trabajo completamente intelectivo de la comprensión del lenguaje escrito o hablado. Lejos de haber centros cerebrales que hagan nacer la función, es la función quien organiza el centro (tomando esta palabra en el muy amplio sentido de "agrupamientos asociativos, con frecuencia notablemente alejados unos de otros en el eje encéfalomedular"); y cuando la región donde se efectúa de ordinario dicha adaptación está estropeada, una región vecina puede adaptarse a esa función (función vicaria).

Por lo que hace a las imágenes visuales, auditivas, olfativas, etc., Bain, James, Binet, etc., admitían centros de imágenes idénticos a los centros sensoriales (n.º 203) correspondientes. Hoy día, no sólo se rechaza tal identidad, sino que, lo que es más, se pone en duda la existencia de semejantes centros donde se localizarían unos rastros subyacentes a las imágenes, y se adoptan puntos de vista más dinamistas. Se reconoce, sin duda, que "ciertas lesiones localizadas acarrean trastornos limitados, ora al tránsito de la sensación a la percepción (ceguera física, por ejemplo), ora a la evocación de ciertas imágenes (amnesia verbal)"; pero no se ve ya en los centros de imágenes otra cosa que "unas regiones cuya destrucción interesa las habituales vías de difusión de los procesos nerviosos correspondientes a una categoría de imágenes".

236. **Oficio de la substancia nerviosa.** — La parte que hemos reconocido a la substancia nerviosa en la fijación y conservación de las imágenes ha sido exagerada por unos y reducida con exceso por otros.

I. Los *materialistas* ven en la memoria una función puramente biológica. fisiológica; las imágenes en estado latente no son sino modificaciones celulares, una especie de calcos, de huellas materiales que despierta (?) el paso de la corriente nerviosa. Algunos han llegado al extremo de alojar cada imagen distinta en una célula cerebral determinada, donde está engastada como en un alvéolo. — *Pero* esta teoría, donde aparece trasladado al terreno de la Fisiología el atomismo mental de los asociacionistas (Cf. n.º 250), va siendo más y más abandonada en nuestros días, en que se presta gran atención, hasta exagerarlo, al carácter dinámico de las representaciones mentales que forman síntesis siempre nuevas en su continuidad. No tiene en cuenta la diferencia que existe entre los hechos fisiológicos y los psicológicos (Cf. n.º 149), y, por otra parte, se halla desmentida por muchos datos de la experiencia: 1.º Cuando supone una especie de museo de imágenes aisladas, siempre completas e inmutables, alojado en el cerebro, a pesar, principalmente, del continuo cambio celular a que ése está sujeto. 2.º Cuando intenta explicar mecánicamente la composición espontánea de uno de esos complejos cuadros interiores que formamos sin cesar, y siempre

nuevos, constituídos por una muchedumbre de variadas imágenes, alojadas, si hemos de darle crédito, en distintas regiones del cerebro. 3.º Cuando se confronta con las observaciones patológicas relativas a las amnesias retrógradas (pérdida de los recuerdos del pasado que no entraña necesariamente esa incapacidad de conservar nuevos recuerdos llamada "amnesia anterógrada"); así, en la afasia no hay desaparición de un número determinado de imágenes verbales correspondientes a otras tantas células destruídas, sino debilitación general regresiva de la función, tal que las palabras son tanto más rápidamente olvidadas cuanto menos frecuentemente han sido repetidas; por consiguiente, las adquiridas últimamente y las menos empleadas son las que se pierden primero, al paso que los elementos más corrientes del lenguaje son los últimos que subsisten *(ley de Ribot).*

II. En su llamada *teoría psicológica* sostiene Bergson una concepción enteramente contraria. El cerebro sólo conserva huella de los mecanismos motores habituales montados en nosotros por la repetición de ciertas series de movimientos (memoria motriz), pero no de las representaciones (memoria-imagen). Examinaremos detenidamente esta teoría, que ha llegado a ser célebre, al tratar de la memoria (Cf. n.º 261).

Artículo II

La reproducción

237. **Lo que es reproducido.** — Si teóricamente podemos reproducir en forma de imágenes todas nuestras percepciones, de hecho consta que son pocas las que se despiertan en nuestra conciencia. ¿Qué parisiense es capaz de recordar la fisonomía de todas las personas que ha visto en los bulevares en el decurso de un solo día? Por lo que hace a las demás, es indudable que todas ellas — casi con la sola excepción de las que no han podido fijarse en nosotros por un motivo u otro — han dejado en nuestro organismo psicofisiológico sus rastros más o menos profundos; pero éstos no se han conservado en él, o al menos — por falta de una ocasión favorable — nunca determinan la formación de una imagen distinta, si no es en circunstancias excepcionales, como en crisis nerviosas, asfixia, etc.

Es éste el hecho normal del *olvido,* hecho que, de otra parte, tiene su aspecto bueno, puesto que nos impide vivir el pasado en detrimento del presente y nos permite — si hemos de creer a Ribot — realizar nuevas adquisiciones mentales. Se dan de él, en general, dos razones: 1.º *Fisiológica:* háblase de un borrarse de las vías de difusión nerviosa correspondientes a tales imágenes, bajo la impresión de unas imágenes más recientes; de un retorno de la substancia nerviosa modificada a su estado de equilibrio inicial, etc.; explicaciones todas que necesariamente resultarán vagas mientras se ignore la naturaleza exacta del aspecto orgánico de la fijación. 2.º *Psicológica:* nuestras incesantes adquisiciones mentales injertan de continuo asociaciones nuevas sobre los elementos de las antiguas, que de este modo se disipan paulatinamente, haciendo desaparecer las imágenes asociadas que ya no interesan y que, desde este momento, ya no son evocables por la vía normal de la asociación (Cf. número 241).

Así se explica la doble *ley del olvido: a*) Si se trata de imágenes frecuentemente evocadas que entran en asociaciones cotidianas, por ejemplo, de personas, objetos o palabras familiares, cuando la memoria decae se olvidan primero las más recientes, las pensadas con menor frecuencia, y luego las demás, progresivamente, hasta llegar a las más antiguas, que imprimieron en nosotros unas vías de actividad psicofisiológica más hondas (Cf. n.º 236). *b*) Si se trata de imágenes que sólo son evocadas ocasionalmente, por ejemplo, de tal persona a la cual hemos encontrado, de tal frase que hemos oído por casualidad, etc., imágenes que no son pensadas con frecuencia y que, por lo tanto, sólo tienen en nuestro espíritu ligeros nexos asociativos, se las olvida tanto más, en igualdad de las demás circunstancias, cuanto son menos recientes.

Estas leyes no conciernen solamente al olvido normal común de todos los hombres, sino también a las pérdidas de recuerdos más o menos limitadas a tal clase de imágenes que son verdaderas enfermedades, o *amnesias* (Cf. número 265).

238. **La imagen.** — En las imágenes mentales es donde nos representamos interiormente los objetos que hemos percibido, y esto de una manera imperfecta, sin duda (Cf. n.º 234), pero tanto más fiel cuanto más estrecha es la trabazón de las síntesis que forman en nosotros, cuanto mayor es la frecuencia con que los hemos pensado, cuanto mayor es el interés que nos ofrecen. Así se reproduce a veces un detalle aislado de un conjunto, a veces la posición respectiva en el tiempo o en el espacio de las distintas partes de un conjunto, que pueden en sí mismas quedar confusas. Así, podemos rever el detalle de las fisonomías de un grupo, sin recordar su disposición de conjunto, o viceversa; semejantemente, podemos recordar sonidos y palabras, sin reproducir su orden sucesivo, como lo exige la recitación de un texto, o, por el contrario, repetir el aire rítmico de una frase, de un verso, de una melodía, sin dar con los sonidos exactos de

que consta el conjunto sucesivo. En el primer caso hay *memoria estática*; en el segundo, *memoria dinámica*, según el léxico de ciertos psicólogos contemporáneos (que ofrece el inconveniente de confundir la memoria con la imaginación reproductora).

La imagen objetiva *(imaginatum)*, el objeto imaginado, *difiere* no solamente del acto de la percepción *(perceptio)*, sino también de la percepción objetiva *(perceptum)*, del objeto sentido o percibido; diferencia: 1.º, de *naturaleza*, en opinión de los *escolásticos*, quienes consideran el *perceptum*, el *sensatum*, como una realidad extramental, al paso que sólo el objeto imaginado se reduce a un estado de conciencia, a una modificación subjetiva; 2.º, simplemente de *grado* en la intensidad, riqueza y precisión de los detalles, en opinión de los *psicólogos modernos*, que hacen del *sensatum*, del *perceptum*, estados de conciencia; la percepción es, a su ver, un *estado fuerte*, un *estado primario*, al paso que la imagen es un *estado débil*, *secundario*, una sensación atenuada.

239. **Caracteres distintivos de la imagen.** — Como quiera que sea, existen ciertos caracteres, que de ordinario permiten efectuar el deslinde entre el mundo real y el mundo interior de la imaginación, discernir un objeto imaginado de un objeto percibido; caracteres que en la doctrina escolástica se explican fácilmente por el hecho de ser este último el único que está físicamente presente, al menos por su acción, distinto de nosotros, independiente de nuestro acto de conocimiento, exterior a nuestro órgano sensorial periférico.

1.º El objeto percibido aparece, en general, con mayor vivacidad, limpio, determinado en sus detalles y bajo tantos aspectos distintos cuantas son las cualidades actualmente sensibles que presenta; al paso que el objeto imaginado se muestra — salvo en las alucinaciones — pálido, inestable, harto confuso e impreciso, y la mayor parte del tiempo bajo uno solo de sus aspectos sensibles. Este criterio, grandemente útil por lo que hace a las imágenes visuales, lo es mucho menos por lo que hace a las gustativas y olfativas.

2.º Lejos de exigir de parte nuestra un esfuerzo penoso para ser contemplados de un modo duradero, los objetos percibidos se imponen a nosotros — así como a las demás personas situadas en iguales condiciones —, sin que podamos modificarlos, a tenor de nuestros caprichos o de nuestras disposiciones sentimentales, ni en sí mismos ni en su orden de aparición, de coexistencia o de sucesión. Las imágenes, por el contrario, no existiendo ante nuestra mirada sino en cuan-

to las formamos, tienden a debilitarse, a disiparse, a desvanecerse rápidamente — ¡cuántos esfuerzos se requieren para mantener una sola ante nuestra mirada interior, siquiera durante un minuto! —; se dejan modificar y deformar a nuestro antojo; su aparición y sucesión obedecen a leyes de asociación sucesiva o simultánea, distintas de las que regulan el curso natural de los fenómenos exteriores.

3.° En fin, los objetos percibidos lo son en un mundo exterior, donde ocupan un puesto determinado. Además son conocidos por las otras personas que se encuentran en iguales condiciones que nosotros, y basta que un movimiento corpóreo modifique o interrumpa nuestros asomos sobre el mundo exterior para que cambien o desaparezcan al instante. Los objetos imaginados, por el contrario, los contemplamos en nuestro propio interior, siendo, en consecuencia, nosotros los únicos que los aprehendemos directamente; conocémoslos tanto mejor cuanto más cerrados están nuestros órganos sensoriales a las cosas de fuera, sin que nuestros desplazamientos corporales los modifiquen directamente.

Estos diferentes indicios dan a la imagen ese *carácter de irrealidad* que, en el estado normal de vigilia, la hace distinguir fácilmente de las percepciones. Cuando se experimenta una *alucinación parcial* en un sentido, esto es, cuando se cree percibir como reales unos datos que sólo son imaginarios, se hace uso de los demás sentidos, en especial del tacto, o bien se recurre a la experiencia ajena para averiguar si es verdad que "no se sueña". Mas en *el sueño acompañado de ensueños* y en los casos de alucinación general morbosa, debidos a la locura o a la hipnosis, es imposible de momento recurrir a esos criterios, utilizar las percepciones actuales para "reducir" las imágenes — es decir, para hacer ver que ahí no hay sino imágenes — y comparar el mundo imaginario con el mundo real, que a la sazón no es percibido de ningún modo. A no ser que se trate de un sueño ligero, durante el cual la conciencia conserva cierto control respecto a lo que sucede en ella, solamente al despertarnos nos es dable *distinguir*, con la ayuda de la memoria, *el ensueño de la realidad,* gracias sobre todo a su incoherencia así intrínseca como en relación con nuestra situación real (= su inverosimilitud).

240. **Efectos de la imagen.** — La formación de la imagen no solamente modifica nuestro estado general de conciencia actual que se enriquece con el conocimiento del objeto que aquélla representa, sino que, además, tiene su eco en nuestra vida interior subsiguiente; influencia: 1.° De orden *cognoscitivo:* puede ocasionar el despertar de otras imágenes o ideas por asociación. 2.° De orden *afectivo:* hace nacer deseos o sentimientos ora análogos a los que provocó la percepción primitiva, ora contrarios, como resultado de una situa-

ción personal distinta respecto al objeto en cuestión. La vista de un amigo presente causa alegría, al paso que su imagen engendra tristeza por su ausencia. Por otra parte, ¿de cuántos sucesos penosos puede decirse lo que dijo Eneas a sus compañeros: "*Forsan et haec olim meminisse iuvabit*"? (*Eneida*, I, 203). 3.º De orden *activo*, por el hecho de la motricidad específica que ejerce sobre nuestros órganos (Cf. n.º 387); la simple imagen de un plato suculento hace venir la saliva a la boca; muchos no pueden leer sin articular con los labios las palabras que leen, etc. Infiérese de ahí cuán importante papel desempeñan en la vida moral las imágenes de actos buenos o malos que se prolongan naturalmente en deseos y en ejecución.

241. **El mecanismo de la reproducción.** — Considerado en sí mismo, el recuerdo consiste en que la imaginación, enriquecida con los rastros psicofisiológicos — en acto primero de las especies de las sensaciones o percepciones anteriores —, pasa al acto segundo de contemplar los objetos correspondientes en imágenes interiores que de ellos se forma (Cf. n.º 234).

Si se la considera en relación con el estado general de conciencia donde viene a insertarse, la evocación se manifiesta ora como *espontánea*, ora como *voluntaria*:

1.º En la *evocación espontánea*, con ocasión de una sensación, de una percepción o de una imagen precedente, se pasa al dinamismo asociativo de la imaginación, sin orientar el curso del mismo por un interés o una intención deliberada; y las imágenes se reclaman sucesivamente unas a otras mediante asociaciones caprichosas, a merced, sobre todo, de las impresiones afectivas del momento.

2.º En la *evocación voluntaria* — la *reminiscencia* de Aristóteles, la *rememoración* de los psicólogos contemporáneos —, la única verdaderamente provechosa al hombre, quien de este modo puede utilizar sus conocimientos adquiridos cuando los necesita, hay una verdadera caza de imágenes en la cual se encierra una especie de raciocinio concreto; pero también ahí se procede por asociaciones, impuestas esta vez por un fin determinado: la imagen que se busca. Pártese de una percepción o de una imagen cuyo contenido presenta un vacío, y se le busca el complemento; se lanza la imaginación en todas las direcciones donde se piensa hacer surgir una imagen capaz de suscitar por asociación la que se anda buscando; se admiten o rechazan, como dice San Agustín (*Confesiones*, X, cap. VIII),

las representaciones así evocadas, según cuadren o no al "esquema dinámico" voluntariamente mantenido bajo la mirada de la conciencia. Utilízanse los mecanismos motores que la acompañaron, por ejemplo, cuando se trata de recordar un texto. En caso de que este trabajo resulte inútil, suele ser preferible — lo mismo que en todos los actos complejos habituales (Cf. n.º 168) — dejar abandonada la imaginación a su propia espontaneidad, sin perturbarla con un esfuerzo de atención voluntaria. A no tardar, cuando ya no se piense en ello, uno u otro de los "inductores" inútilmente buceados evocará de pronto, por una asociación llamada "de contigüidad", la imagen buscada en vano. Cada uno puede decir, como Montaigne, de su memoria: "Necesito solicitarla perezosamente, porque, si la apremio, se turba; y una vez ha empezado a titubear, cuanto más hurgo en ella, más se embrolla y confunde. Me sirve a su tiempo, no al mío." (*Ensayos,* II, cap. XVII.)

Esto nos lleva como de la mano a estudiar la actividad de la imaginación reproductora que pasa de una imagen a otra y que los psicólogos modernos no distinguen de la del entendimiento, la cual pasa de una idea a otra. Este tránsito, sea de orden sensitivo o intelectivo, es llamado por ellos *asociación de ideas,* cuando se le considera en general como tránsito espontáneo; y recibe el nombre especial de *imaginación creadora* cuando su término es una idea o una imagen compleja nueva.

Artículo II.

La asociación de "ideas"

242. **Nociones.** — Entiéndese generalmente, hoy día, por asociación de ideas el despertar *espontáneo* de un estado de conciencia llamado "inducido" mediante otro estado de conciencia llamado "inductor". La palabra "*ideas*" se toma, pues, aquí en un sentido muy amplio, que comprende las percepciones, las imágenes, las impresiones de orden afectivo y aun las reacciones motrices, así como las ideas propiamente dichas. Si hemos de atenernos al lenguaje de los escolásticos, no se trata de una facultad, sino de un *proceso de funcionamiento* de nuestra actividad psicológica, que utiliza sus adquisiciones pretéritas, pasa espontáneamente de un objeto imagi-

nado a otro y, por intermedio de las imágenes — puesto que el hombre no piensa sin imágenes —, de un concepto a otro.

El principal carácter de la asociación de ideas es la *espontaneidad,* distinguiéndose en esto del acercamiento reflexivo que establecemos entre dos imágenes o ideas en virtud de relaciones percibidas. Sin duda, entre "ideas" espontáneamente asociadas pueden existir relaciones lógicas; pero éstas todavía no son formalmente conocidas y no sirven de base a la asociación, que, *incluso cuando es razonable, no es razonada.*

Antes de estudiar la naturaleza exacta de este hecho a menudo tan mal comprendido y de determinar sus leyes, no será inútil recordar las principales explicaciones que respecto al mismo hallamos en la Historia de la Filosofía.

243. **Reseña histórica.** — La asociación de ideas era muy conocida de los antiguos, quienes no ignoraban — contrariamente a lo que dice W. James (Cf. n.º 153) — que nosotros utilizamos espontáneamente este procedimiento no sólo en el desvarío y en el ensueño, sino también cuando queremos evocar un recuerdo. Testigo de esto es la página del célebre opúsculo *De la memoria y de la reminiscencia,* tan agudamente comentada por Santo Tomás, donde *Aristóteles* determina sus leyes. En este opúsculo explica claramente que, para evocar un recuerdo, o bien partimos de una representación cuyo objeto está unido a ella por una relación necesaria, verbigracia, de causa a efecto, o — lo que es más frecuente — utilizamos un nexo menos esencial, partiendo de una cosa ya semejante, ya contraria, ya percibida antes en contigüidad con él. Tal es la primera fórmula de las *célebres leyes de contigüidad, semejanza y contraste,* que la mayoría de los filósofos han ido reproduciendo sucesivamente en una u otra forma.

Entre los modernos vigen principalmente dos teorías opuestas:

I. La *escuela inglesa* de David Hume (1711-1776), J. Mill (1773-1836), Stuart Mill (1806-1873), Bain (1818-1904) y H. Spencer (1820-1903), escuela llamada todavía *asociacionista* porque reduce toda la vida psicológica a la asociación de ideas basada en sus *afinidades subjetivas* debidas al hábito. Reasumiendo las leyes de Aristóteles, esos filósofos reducen generalmente la ley de contraste a la de semejanza, so pretexto de que todo contraste supone una semejanza genérica, verbigracia, de color entre el blanco y el negro. Además, permaneciendo fieles, al menos algunos de entre ellos, a la

lógica de sus concepciones empiristas, reducen la ley de semejanza a la de contigüidad, ya que, según dicen: 1.° Toda semejanza supone un elemento idéntico contenido en cada uno de los dos distintos grupos complejos de imágenes que son, para nosotros, los dos objetos semejantes, elemento que puede hacerlos así contiguos en nuestra conciencia. 2.° La semejanza es una relación y, como tal, para ser percibida supone los dos términos ya presentes al espíritu. Llégase de este modo a la conclusión de que *todo nexo asociativo es un hábito*. Los estados de conciencia que se han hallado una vez contigüos dentro de nosotros en el pasado, permanecen tales como son, más o menos soldados entre sí, encarnados en elementos nerviosos. Cuando uno de ellos pasa de nuevo a ser consciente, los demás se despiertan también de un modo mecánico, ya que el influjo nervioso sigue naturalmente el camino más fácil abierto de antemano; y, conforme a las leyes generales del hábito, esta repetición se efectúa con una facilidad e inconsciencia crecientes, desarrollando una tendencia cada vez más recia a reproducirse.

II. La *escuela escocesa*, con Tomás Reid (1704-1796), Dugald-Stewart (1753-1828) y W. Hamilton (1788-1856), puso de relieve en sus finos análisis la actividad del sujeto, desconocida por los asociacionistas. Buscó el origen de los nexos asociativos no en las afinidades subjetivas de las ideas nacidas de su contigüidad en nuestra conciencia, sino en sus *afinidades objetivas*, es decir, en las relaciones entre los objetos que ellas expresan: *relaciones*, 1.°, ora *esenciales* o racionales, verbigracia, de causa a efecto, de principio a consecuencia, de medio a fin; 2.°, ora *accidentales* o empíricas, verbigracia, de contigüidad objetiva en el tiempo o en el espacio, de semejanza, de contraste. De ahí la ley: *un estado de conciencia puede sugerir cualquier otro estado con el cual guarde objetivamente alguna relación en cuanto a su contenido.*

Antes de discutir estas teorías, vamos a precisar lo más exactamente posible el estado de la cuestión.

244. **Los problemas que hay que resolver.** — Trátese de la vida sensitiva o de la intelectiva, el hecho de la asociación de las ideas plantea varios problemas que con harta frecuencia se confunden. Es necesario: 1.° Por de pronto, averiguar qué "ideas" — entendiendo siempre esta palabra en el sentido amplio que antes hemos notado — pueden despertarse entre sí por vía de asociación espontánea. 2.° Explicar la asociabilidad natural de tales ideas por

la naturaleza, las tendencias, las reglas de actividad de nuestro espíritu — imaginación o entendimiento propiamente dicho —, que es el único que asocia. 3.° En fin, determinar cuál de las numerosas ideas asociables a tal idea dada será, de hecho, despertada en tales circunstancias. En otros términos, debemos estudiar: 1.°, en primer lugar, la *asociabilidad,* el nexo asociativo, *primeramente en las* mismas *ideas,* y luego en la naturaleza, *en la actividad del espíritu* que la explica; 2.°, en segundo lugar, la ley que preside la *asociación de hecho.*

245. **La asociabilidad considerada en las ideas.** — ¿Qué relaciones unen las ideas que nuestro espíritu puede asociar y sirven de base a su asociabilidad? Cuéntanse diversas clases, que podemos agrupar así:

I. Relaciones *esenciales* y *necesarias* de causa a efecto, de medio a fin, de parte a todo; verbigracia, lana-carnero, fusil-caza, anzuelo-pesca, nube-lluvia.

II. Relaciones *accidentales, contingentes:*

1.° Relaciones de *semejanza* o de *contraste: a*) ya *objetivas,* entre los objetos mismos, las cuales suelen ser resultado de un conocimiento confuso, esquemático, bajo un aspecto y desde un punto de vista determinados, de dos objetos distintos; *b*) ya *subjetivas,* de impresión afectiva idéntica que dos ideas distintas nos hacen experimentar personalmente. Los psicólogos contemporáneos han puesto de relieve la importancia que este linaje de nexo asociativo tiene en nuestra vida psicológica, siendo éste, sin duda, el que sirve de fundamento a los hechos, a veces morbosos, de sinestesia (σύν αἴσθησις), a esas asociaciones espontáneas y habituales de imágenes de cualidad distinta que hallamos entre ciertas personas, verbigracia, las audiciones coloradas: tal sonido hace pensar en tal color, o viceversa (Cf. el timbre de las vocales, de Arturo Rimbaud).

2.° Relaciones *subjetivas* de *contigüidad* — más exactamente, de simultaneidad — en nuestra conciencia personal, bien porque dos objetos han sido percibidos por nosotros, el uno cerca del otro, en un acto único de conocimiento, bien porque dos "ideas" han formado parte, simultáneamente o en sucesión inmediata, de un mismo estado general de nuestra conciencia. Tales son los pares de ideas que los reclamos comerciales intentan formar en la mente de los viandantes o de los lectores: Colonia-La Carmela, Callicida-Pizá, Neumáticos-Michelin, Conservas-El Gaitero, Antiapoplético-Berdaguer, etc., de

suerte que la idea, la sensación, la necesidad del primer término haga pensar al punto en el producto expresado por el segundo e incline a adquirirlo como el mejor en una circunstancia dada.

246. **La asociabilidad considerada en el espíritu.** — ¿Por qué las "ideas" entre las cuales se realiza una u otra de tales relaciones tienen tendencia a evocarse entre sí?

En la naturaleza, en la actividad, en las tendencias naturales de nuestro espíritu — el único donde se efectúa dicha asociación —, es donde hay que averiguar por qué, una vez se halla éste en acto de una percepción, de una imagen, de una idea dada, se inclina a formar tales otras imágenes o ideas (a pasar de la potencia al acto respecto a las especies impresas correspondientes a esas últimas).

El espíritu humano manifiesta aquí dos tendencias, concernientes a los dos términos esenciales de todo conocimiento; una al objeto conocido y otra al sujeto cognoscente:

1.° Una *actividad comprehensiva,* en virtud de la cual pugna por conocer lo más completamente posible, por abrazar *(comprehendere)* su objeto y, en consecuencia, de una sola mirada todo cuanto lo completa esencial o accidentalmente en sí mismo y en nuestro pensamiento, todo cuanto lo da mejor a conocer, ya en sí — merced a ciertos contrastes o semejanzas —, ya en sus relaciones esenciales o accidentales con otros seres que lo explican o ilustran. El entendimiento — y, bajo su influencia, la imaginación — no hace en ello más que seguir instintivamente esas vías naturales de su actividad que llamamos primeros principios, principios de identidad y de contradicción, de las que semejanza y contraste no son sino casos particulares, y principio de razón suficiente con sus distintas aplicaciones (causalidad final, eficiente, parcial, etc.); pero no tiene aún, formal y distintamente, conciencia de las relaciones existentes entre los términos así asociados, *las siente, más que las piensa,* y será luego obra de la reflexión razonada el discernirlas y el verificarlas. Así se explican las asociabilidades fundadas en relaciones objetivas, esenciales o accidentales.

2.° Una *tendencia a revivir* lo más enteramente posible, en sus aspectos afectivos así como en los representativos, el estado complejo en que se encontraba la conciencia en tal momento pasado, y del que sólo una parte se halla despierta. Es la verdad que en términos menos exactos se expresa en la famosa *ley de "reintegración"* de Hamilton: "Cuando dos o más ideas han formado parte de un

mismo acto integral de conocimiento, cada una de ellas sugiere naturalmente las demás." Todos los nexos asociativos salidos de relaciones subjetivas y que sirven de base a las asociaciones así personales como de repetición, resultan de esa aptitud.

En virtud de estas dos tendencias naturales nuestro espíritu es capaz de asociaciones varias hasta el infinito. La primera da origen al *funcionamiento espontáneo de la mente* — que la reflexión razonará luego —, con sus invenciones tanto más numerosas y nuevas cuanto más numerosos sean los conocimientos adquiridos de que pueda disponer para completar en uno u otro sentido una idea dada. La segunda, condicionada por un dinamismo nervioso cuya naturaleza nos escapa, nos permite hacer presente a nuestra conciencia una *parte más o menos rica y precisa de nuestro pasado*. Ella da lugar a un hecho de hábito; por esto no hay que extrañarse de que un recuerdo en vano perseguido se despierte espontáneamente cuando ya no se le busca, puesto que, por regla general, un hábito se ejercita más certeramente cuando no se perturba su automatismo con una vigilancia atenta (Cf. n.º 168).

En una palabra, el sujeto, provisto de todas sus pretéritas adquisiciones mentales, es quien contempla o se representa el objeto, enriqueciéndolo poco a poco con todo cuanto pueda ilustrarlo y darlo mejor a conocer, sin perjuicio de perderlo de vista al punto, en virtud de ese mismo movimiento de la mente.

247. **La asociación de hecho.** — De todas las ideas — innumerables, en verdad — que, según las leyes precedentes, puede sugerir una idea dada, ¿cuál sugerirá, de hecho, en tales circunstancias? Aquí, como en todos los casos en que se trata de determinar la dirección concreta que tomará la actividad personal de cada uno, la única ley general, sumamente vaga, desde luego, y tan indeterminada en los pormenores como lo es la vida del espíritu, es la *ley del interés* (Cf. n.º 164). El espíritu pasará a la "idea" que más le interese actualmente por razón, ora de su vivacidad — sobre todo si es imprevista —, ora de su correspondencia con el actual estado general de la conciencia, ora de su conformidad con las tendencias instintivas o habituales.

Entre esas tendencias hay que tener en cuenta no sólo las que resultan de una pasión, de una preocupación o de una necesidad pasajeras, sino también, y más aún, de los hábitos generales del espíritu. Trázanse, efectivamente, en nuestro espíritu — en virtud de sus aptitudes innatas y, sobre todo, bajo la

influencia de la formación recibida — unas como líneas de tránsito, una especie de repliegues que sigue naturalmente nuestra vida mental en su actividad espontánea anterior a toda reflexión. Unos — por ejemplo, los aficionados a los juegos de palabras, manía que bien pronto se convierte en prurito — son inclinados a las asociaciones puramente verbales; otros — los que poseen, como se dice vulgarmente, una "memoria feliz" —, a propósito de un hecho insignificante, recuerdan los detalles más minuciosos de un pasado desprovisto de interés actual o se complacen en repetir oportuna e inoportunamente unas fórmulas que les impresionaron. Entre los temperamentos novelescos se produce, por cualquier motivo, un despertar de sentimientos vagos, de imágenes quiméricas, que se suceden en un ensueño sin fin; los espíritus prácticos piensan al punto en el partido que puede sacarse de tal o cual situación; en cambio, los entendimientos dispuestos por el hábito de la reflexión a las asociaciones racionales van instintivamente al objeto de la idea dada, a lo que lo prolonga, lo completa racionalmente, lo hace comprender. Son estas formas habituales de asociaciones, de las cuales sólo hemos citado algunos tipos destacados, las que, por su predominio exclusivo o su mezcla variada, dan a cada espíritu su fisonomía propia. Son un ejemplo impresionante de esos hábitos generales que modifican, determinan y canalizan de una manera afortunada o funesta el modo de obrar de nuestras facultades, desempeñando, así, un papel importantísimo en nuestra vida concreta (Cf. n.° 440).

248. **Crítica de las teorías inglesa y escocesa.** — Descúbrese ahora lo que contienen de falso e incompleto las teorías antes mencionadas. Aparte de que ninguna de ellas distingue claramente las leyes de la asociabilidad de ideas de las leyes de su asociación.

I. La *escuela inglesa:* 1.° Sólo da razón de las *asociaciones habituales* resultantes de una previa contigüidad — palabra muy impropia, por cuanto las ideas no tienen en nuestro espíritu lados contiguos como pueden tenerlos en la realidad los objetos que ellas expresan; simultaneidad sería más exacto — de dos ideas en nuestra conciencia; no de las nuevas asociaciones que hacemos a cada instante. 2.° *Reduce* arbitrariamente, según la lógica de su teoría, *la ley de contraste a la de semejanza, y ésta a la de contigüidad.* Pase la primera de tales reducciones; mas la segunda, tan discutida incluso entre los asociacionistas, es inaceptable. En efecto, la semejanza resulta generalmente de un conocimiento confuso, esquemático o parcial de dos objetos que parecen iguales desde tal punto de vista, y de ningún modo supone un elemento idéntico común a las dos representaciones mentales correspondientes, elemento que, por otra parte — aun suponiendo la existencia de tales átomos psicológicos —, estaría muy expuesto a no ser percibido. 3.° Da una *idea completamente inexacta de las asociaciones por contigüidad* cuando nos muestra la conciencia asistiendo pasiva a la aparición de imágenes acabadas, inmutables y ligadas entre sí, que se suceden mecánicamente como si se tratara de átomos siempre existentes. Es el espíritu quien, en acto de una idea o de una imagen — la cual sólo existe en cuanto él la forma —, se halla predispuesto a formar otras en virtud de su actividad sintética, naturalmente inclinada a completar sus conocimientos con todos los que guardan alguna relación subjetiva u objetiva con ellos y a hacerlos entrar en un estado de conciencia general que nunca reproduce exactamente un estado anterior.

Por todas estas razones no se puede reducir la asociación de ideas a un *fenómeno puramente mecánico*, como tiende a hacerlo la escuela inglesa.

II. La *escuela escocesa* pone, sin duda, de relieve el oficio de la actividad cognoscitiva del espíritu y da, así, razón de las asociaciones nuevas; mas, por algunas de sus fórmulas, a veces induce a creer que, en los casos en que existe una relación objetiva, esencial o accidental, entre dos ideas, esta relación misma, formalmente percibida por nosotros, es causa de la asociación. Pero no hay nada de eso; en tal caso no habría ya una asociación espontánea, sino reflexiva, y, por otra parte, semejante percepción de relación supondría los dos términos de ésta ya presentes a la conciencia. Únicamente la impresión de inacabado dada por un objeto conocido mueve espontáneamente a completarlo a nuestro espíritu, enriquecido con el hábito de los primeros principios y con sus conocimientos adquiridos, siendo sólo a continuación de esto cuando podrá reflexionar sobre las diversas relaciones que existen entre los objetos pensados, así asociados espontáneamente, y percibirlas formalmente. Además, recordémoslo, es en las tendencias del espíritu — el único que asocia — donde hay que buscar la profunda razón de ser de la asociabilidad de ideas, más bien que en estas mismas.

249. **Oficio de la asociación de ideas.** — Considerada como la evocación espontánea en nuestra conciencia de una representación por un conocimiento dado, la asociación de ideas se halla de continuo en nuestra actividad cognoscitiva, que, si no se reduce exclusivamente a aquélla, como sostienen los asociacionistas (Cf. n.º 250), recibe al menos de la misma materiales sobre los que pueda ejercitarse luego el espíritu. Así ocurre en la percepción, la cual consiste en asociar al *sensatum* conocimientos adquiridos; en el funcionamiento de la imaginación reproductora o creadora y de la memoria completando por otros una imagen o un recuerdo incompletos; en esas operaciones propiamente dichas del entendimiento, que son la formación de las ideas, el juicio y el raciocinio.

Cuanto a las asociaciones concretas que la educación o nuestra iniciativa personal nos han hecho familiares, es decir, a esos tránsitos espontáneos que habitualmente efectuamos de tal "idea" a tal otra, ejercen evidentemente una influencia considerable sobre nuestra vida entera. Todos nuestros hábitos están integrados por ellas; lo mismo los hábitos racionales, como la aplicación ya casi automática de los datos de una ciencia o de los procedimientos de un arte, que los hábitos de pensar y de obrar no racionales, como los prejuicios, las supersticiones, las generalizaciones precipitadas, las simpatías o antipatías instintivas, los tics, etc.

Incluso se ha intentado, si bien en vano, utilizar nexos asociativos, impresos en el espíritu de presuntos criminales por la disposición característica

de diversos objetos en el lugar del crimen, para hacerles confesar inconscientemente su presencia en tal lugar. A este efecto se les pedía que con una palabra cualquiera respondieran a cierto número de palabras inductoras, entre las cuales se mezclaban nombres de objetos hallados alrededor de la víctima.

En el animal, donde la razón no interviene para pensar y razonar las experiencias adquiridas, la asociación, sobre todo habitual, desempeña un papel importantísimo. El adiestramiento, cuyos resultados son a veces tan maravillosos, consiste simplemente en utilizar su poder de asociación, que en los sujetos bien dotados, en especial si se toman en la edad tierna, es singularmente vivo.

250. **El asociacionismo.** — La *escuela asociacionista inglesa* exageró el oficio de la asociación de ideas al extremo de reducir a ella toda nuestra vida mental. Según su teoría, desde luego *universalmente abandonada en nuestros días,* la sensación — compuesta ya, según Spencer y Taine, de cierto número de átomos inconscientes llamados choques nerviosos (Cf. n.º 208) — es el elemento fundamental de la vida consciente, no siendo la imagen otra cosa que una sensación en estado débil y reduciéndose la idea a una imagen común. Esos átomos inconscientes, que son las sensaciones, especie de unidades aisladas, exteriores las unas a las otras e independientes, se sueldan mecánicamente, sobre todo en virtud del hábito, por el procedimiento de asociación, y — como la extensión diversificada por el movimiento en el sistema cosmológico de Descartes (Cf. n.º 72) — dan, así, todas las realidades del mundo interno. Percepción, imaginación reproductora o creadora, juicio, raciocinio, primeros principios, leyes morales y la misma personalidad, todo resulta en nosotros únicamente de asociaciones variadas de sensaciones e imágenes; son otras tantas sueltas de síntesis de átomos psicológicos formadas en el pasado y que permanecen en nosotros como mecanismos perfectamente montados en estado de conexiones nerviosas — de las que aquéllas no son sino el reflejo, el epifenómeno consciente —, debidas a unos hábitos, ya individuales, ya en parte hereditarios, según Spencer. Nada de imaginación, nada de entendimiento, nada de facultad, nada de alma; en una palabra, nada de sujeto que sienta, perciba, imagine, piense o raciocine; una facultad no es otra cosa que la posibilidad objetiva de ciertos acontecimientos futuros, supuestos determinados fenómenos actuales; la unidad del yo no es más que la serie, la trama de nuestros estados sucesivos.

Mas: 1.º La *reducción* de todas nuestras operaciones cognoscitivas a asociaciones habituales — por otra parte tan inexactamente concebidas como hemos mostrado (Cf. n.º 248) — es contraria a la experiencia, como veremos al estudiar cada una de ellas en particular (Cf. n.os 257, 281, 291, 298, 302 y 309), en especial cuando se trata de actos que ejecutamos por vez primera o que son obra de la reflexión. 2.º El *atomismo mental* imaginado por dicha escuela no es más que una grosera traslación de las hipótesis de la Química al mundo inmaterial del espíritu que ya no admite nadie en una época en la cual, por el contrario, se ponen de relieve la continuidad y unidad, a través de una renovación perpetua, de la "corriente de la conciencia", cuyo estado general de aspectos parciales variados no se repite nunca exactamente. 3.º El *epifenomenismo* que aquí reaparece, esa pretensión de reducir la actividad mental a misteriosos reflejos inertes de los movimientos orgánicos, ha sido suficiente-

mente refutado en otro lugar (Cf. n.º 205); el *fenomenismo* que constituye el fondo de ese sistema es absurdo, impensable, según confiesan sus mismos autores (Cf. n.º 445): ¿cómo concebir pensamientos, imágenes, asociaciones, etc., sin un sujeto que piense, imagine, asocie, o hábitos sin un sujeto activo que los adquiera con la repetición de unos mismos actos, sin un sujeto a quien dispongan a obrar de un modo determinado o cuya actividad canalicen en tal dirección? ¿Cómo comprender, sobre todo, la asociación de ideas, si se hace de éstas objetos de pensamiento impersonales e independientes y si se excluye de ellas el acto sintético del sujeto pensante, único por el cual pueden ser asociados tales objetos? Descúbrese aquí el gran error de los empiristas que ya hemos señalado (Cf. n.º 150). En la vida mental no ven otra cosa que los objetos conocidos, el *sensatum*, el *perceptum*, el *imaginatum*, etc. — de los cuales, contrariamente a toda experiencia, hacen entidades internas subsistentes, sin perjuicio de ridiculizar de continuo las pretensas "entidades escolásticas", que de ordinario entienden muy mal por carecer de una noción exacta del accidente (Cf. n.º 81) —, y descuidan lo esencial, que es la actividad personal del sujeto pensante (*perceptio, imaginatio*, etc.).

Artículo IV

La imaginación creadora

251. **Noción.** — En el *sentido propio de la palabra*, la imaginación creadora — que más exactamente debería llamarse constructiva o combinadora, puesto que trabaja sobre esa materia mental que son los conocimientos adquiridos — es *la imaginación en cuanto utiliza las imágenes de nuestra experiencia sensible para formar otras nuevas*.

Pero este término ha tomado hoy día un *sentido más amplio*. Así como la asociación de ideas designa ahora el proceso del espíritu — imaginación o entendimiento propiamente dicho —, que pasa espontáneamente de un conocimiento, de una "idea", de un estado parcial de conciencia a otro, así también por imaginación creadora se entiende esa *actividad, propia, sin duda, del espíritu humano, en cuya virtud éste, de una manera más o menos consciente y reflexiva, forma imágenes o ideas nuevas con las antiguas*, hace mentalmente algo nuevo con elementos viejos, *inventa* ora en el terreno especulativo de la ciencia, ora en el práctico del arte y de la vida cotidiana, sembrada de dificultades, necesidades y problemas siempre variables.

Así entendida, la imaginación creadora puede adoptar *varias formas*, según se ejercite de una manera ya *inconsciente*, verbigracia,

en la percepción exterior y en sus ilusiones (Cf. n.º 225) o en las alteraciones sufridas por las imágenes habituales de objetos percibidos, de las que hemos hablado antes (Cf. n.º 234); ya *espontánea*, en el ensueño, en el fantasear, en el juego, en la alucinación; ya *reflexiva*, en la investigación mental, en el descubrimiento, en la invención propiamente dicha, artística, científica o práctica. Examinemos brevemente las más importantes de esas formas.

252. **El ensueño.** — Ensueño es una sucesión de representaciones sensibles o intelectuales acompañadas de emociones y sentimientos correspondientes que nuestro espíritu forma en el decurso del sueño. Para el psicólogo el *sueño* consiste en el hecho de estar la conciencia de nuestras relaciones con el mundo exterior como suspendida; es un alto provisional en la percepción exterior consciente gracias al cual el organismo nervioso, que es su órgano, puede restaurar sus tejidos, "*ligatio sensus communis*", dicen los escolásticos siguiendo a Aristóteles. Esa restauración empieza, al parecer, en el cerebro, para continuarse luego en los órganos periféricos. Así, se explica que durante el primer sueño, que es generalmente el más profundo, apenas haya ensueños, al paso que éstos son frecuentes después, permaneciendo, con todo, aletargados aún los sentidos externos.

Ora sea irrazonable, de una inverosimilitud muy marcada, debida al olvido de las relaciones reales de tiempo, lugar, etc., y de una incoherencia caótica — que, sin embargo, a veces obedece a las lagunas de nuestros recuerdos al despertar —, ora sea razonable, desarrollando lógicamente durante algún tiempo una idea o una emoción, y aun inventivo gracias al trabajo anterior del espíritu que rinde entonces sus frutos; a menudo acompañado de la conciencia del yo, que sueña de una manera más o menos incoherente, pero no del yo real, el ensueño *se distingue*, sobre todo: 1.º, por su carácter alucinatorio, que, merced a la elevación de todos los umbrales de conciencia, explica la ausencia de percepciones conscientes del mundo real bastante fuertes para "reducir" las representaciones de que está tejido; 2.º, por la ausencia de dominio de sí y de adaptación voluntaria a un fin libremente elegido.

Las *representaciones* que constituyen la trama de nuestros ensueños: 1.º, o *vienen de imágenes anteriormente adquiridas*, sobre todo de las que componen el estado general de la conciencia al principio del sueño, de las "alucinaciones hipnagógicas" que en aquel instante se hallan todavía en lucha con las percepciones actuales; 2.º, o bien son suscitadas por *sensaciones excepcionales*, que de rechazo hacen nacer imágenes análogas: sensaciones intracorporales de la cenestesia, impresiones subjetivas de bienestar o de molestia que se traducen en un cortejo de representaciones deleitosas o terribles, sensaciones externas cuyo eco más o menos alterado o amplificado se incorpora al ensueño. Esas diferentes sensaciones determinan en parte el curso de las representaciones oníricas, que, mediante asociaciones espontáneas y bajo el influjo de intereses más o menos conscientes, se desenvuelven en síntesis puramente fantásticas o lógicas, sin que la razón ni la voluntad puedan dirigirlas o detenerlas. Por esto nunca es uno directamente responsable de los pensamientos moralmente buenos o malos que en tal estado pueden darse.

¿Qué *valor* hay que atribuir al ensueño? ¿Debe buscarse en él la revelación, bien de *nuestra personalidad interna*, bien de acontecimientos actuales o futuros que nos atañen? Nadie ignora que Freud, el teorizante de la Psicoanálisis, pretende descubrir ahí, dramatizadas por la imaginación, nuestras tendencias más hondas — sobre todo la principal de todas a su modo de ver, la libídine —, más o menos sofocadas durante el estado de vigilia por la censura voluntaria bajo el influjo de las convenciones sociales. Pero esto es olvidar que, en nuestros ensueños, a menudo nos atribuímos un papel y unas aptitudes muy superiores a nuestras capacidades reales, y que las tendencias inferiores, que ahí pueden abrirse paso al margen de todo control de la razón, no manifiestan en modo alguno nuestra verdadera personalidad, la cual sigue caracterizándose principalmente por el imperio más o menos efectivo de nuestra voluntad racional sobre todas nuestras energías vitales. — Por lo que hace al *valor premonitorio* que se les presta, carece de toda base. Sin duda, según el testimonio de la Sagrada Escritura, Dios se ha valido de ese medio para manifestar a ciertas personas, de una manera más o menos simbólica, sus designios acerca de ellas; mas, fuera de estos casos sobrenaturales, nada nos autoriza para buscar en los sueños el anuncio del porvenir. Algunas veces los sueños han resultado realizados posteriormente, de un modo más o menos aproximado; mas ¡cuántos han sido desmentidos por los hechos y no se tienen en cuenta! A lo sumo puede admitirse que, a veces, provocados por una sensación interna de la que no se hacía caso en estado de vigilia, han dado — merced a las vivísimas imágenes suscitadas — el primer alerta respecto a un mal que sólo después ha dejado sentir sus funestos efectos.

Cuando las representaciones oníricas son lo suficiente fuertes para realizar en el sujeto su motricidad específica (Cf. n.º 387), se manifiestan al exterior con palabras, cantos y gestos, llegando incluso a hacerle ejecutar el ensueño; tiene lugar entonces el *sonambulismo*. En este estado el durmiente no se da cuenta ninguna de lo que es ajeno al ensueño que le absorbe y a los medios de realizarlo; procede, en consecuencia, sin hacer ningún caso, por ejemplo, de los peligros que corre en determinadas situaciones, con una seguridad análoga a la del animal guiado por su instinto. Por esto nunca conviene despertarle bruscamente.

Podemos reducir al ensueño la sugestión impuesta por un hipnotizador a una persona sumida en un sueño artificial (hipnosis). Esta *sugestión hipnótica*, sea directa o indirecta, puede suscitar en el sujeto dormido imágenes relacionadas con sus conocimientos adquiridos, e incluso hacérselas ejecutar, sin ninguna responsabilidad, durante el sueño, y aun, en ciertos casos — bien que es muy discutible —, una vez ya despierto.

253. **El fantasear** *(rêverie)*. — Consiste en dejar abandonada nuestra vida interior a su curso espontáneo, al albur de nuestros sentimientos, en una semiinconsciencia de las percepciones del mundo exterior y bajo cierto control de los principios del pensamiento lógico o de la ley moral.

En ese estado intermedio entre el sueño y el pleno dominio de sí mismo aparecen más o menos acusados, según su profundidad, los rasgos distintivos del ensueño: incoherencia lógica, alucinación, falta de dirección o de suspensión voluntarias. Pasivo a veces, en las horas de lasitud, el fantasear se

manifiesta con preferencia activo. En semejante estado nos creamos un mundo imaginario, irreal, en el que nuestro pasado, nuestro presente y, sobre todo, nuestro porvenir aparecen hermoseados — o, por el contrario, ensombrecidos en los ratos de desaliento —; y ese mundo se desenvuelve, se puebla con acaecimientos extraordinarios, a gusto de nuestros deseos y de nuestras simpatías, siéndonos, por consiguiente, mucho más placentero que el mundo de la realidad. De ahí que el fantasear pueda revelarnos, según su orientación, si no lo más íntimo de nuestra personalidad, como pretende Freud — y esto por las razones ya dadas al tratar del ensueño —, al menos simpatías, aspiraciones y sentimientos secretos.

El fantasear corresponde a una profunda necesidad que experimenta el hombre de olvidar un poco los cuidados de la vida cotidiana e idealizar el porvenir. Así se explica el éxito de todo lo que le suministra algún cebo: historias maravillosas para los niños, epopeyas para los pueblos jóvenes, novelas para los adultos. A él nos referimos principalmente cuando hablamos de la *influencia de la imaginación en la vida humana*. Influencia saludable, después de todo, cuando se mantiene sujeto al dominio de la razón; por cuanto nos arranca de las vulgaridades de la vida real, alimenta ilusiones útiles a la acción y hace más amable y atractivo el ideal que se persigue. "No hay que detractar con exceso los castillos en el aire, dice ingeniosamente E. Rabier. ¡Son tantas las personas que no cuentan con otros!" Mas, si se abandona la fantasía a sus caprichos, pasa a ser en breve la loca de la casa de que habla Santa Teresa; hace perder al entendimiento el hábito de la reflexión y lo torna utopista, falsea la sensibilidad concentrándola exclusivamente en personas imaginarias, en perjuicio de aquellas en cuya compañía se vive, y, como resultado de los choques con la bruta realidad, lleva a la melancolía, si no a la desesperación; hace perder toda energía racional a la voluntad, convirtiéndola en esclava de las más locas pasiones.

254. **El juego.** — La imaginación creadora interviene, asimismo, notablemente en los juegos, no sólo por razón de las combinaciones que forma para ganar, sino también a causa de las imágenes con que los puebla e idealiza, sobre todo cuando se trata de juegos de niños. De hecho, el juego tiene algo: 1.º, del *ensueño* y de la *alucinación*, por el don que en él se manifiesta, principalmente en la edad tierna, de animar todas las cosas con vistas a lo que pueda hacerse de ellas — ¿no ve el niño un caballo en su bastón, una fortaleza en la más insignificante casucha, etc.? —, y por la creencia en la realidad, en lo serio de las ficciones que le prestan interés; 2.º, de la *invención* artística, científica, práctica, de la que a menudo es el esbozo.

¿Cuál es la *razón de ser* de ese ejercicio de actividad intelectual y corporal de formas tan variadas que llamamos "juego"? Sin duda, jugamos — como han observado Schiller y Spencer — para *gastar a nuestro antojo el sobrante de fuerzas* que no absorbe la vida ordinaria, pero también y más exactamente para dar gustosos, sin fatiga molesta ni grave riesgo, *satisfacción a tendencias* que ninguna o casi ninguna reciben de las ocupaciones cotidianas: 1.º El adulto encuentra ahí una diversión, una distracción, un reposo agradable, satisface, por ejemplo, la tendencia a la destreza o al simple movimiento corporal; la tendencia intelectiva a la creación material *(bricolage)*, a la invención literaria, artística, científica, estratégica (juegos de ingenio, etc.), la

tendencia a las emociones vivas producidas por los juegos de azar aumentada por el cebo de la ganancia. 2.° El infante satisface la tendencia a poner en obra su tierna actividad fisiológica o psicológica desbordante de vigor; a prepararse, a adiestrarse con ejercicios de mentirijillas para las tareas y las luchas del porvenir; a realizar, en una palabra, un aprendizaje de la vida en el que la imitación desempeña evidentemente un gran papel (juego de muñecas, de guerrillas, etc.).

255. **Formas de la imaginación reflexiva.** — Según el terreno donde se ejercita, se distingue la imaginación:

1.° *Artística,* cuyo fin consiste en crear lo bello, expresando una idea — idea de una cualidad, de un sentimiento, de un hecho afortunado o desgraciado — mediante un conjunto armonioso de imágenes visuales o auditivas concretas, aptas para hacerla resplandecer magníficamente. En ello desempeña la inspiración un papel importantísimo y se caracteriza el genio por la originalidad de la expresión.

2.° *Científica,* o más generalmente *especulativa,* que se esfuerza por extraer de imágenes concretas, de hechos múltiples y disparatados una relación abstracta y universal de orden intelectivo que ella expresará por lo pronto en forma de *hipótesis,* no pudiendo erigirla en *ley* cierta sino tras una verificación experimental o racional. Cuanto más se la condiciona por el actual desarrollo de la cultura científica y por el trabajo, menos margen deja a la inspiración original. En defecto de Arquímedes, otro sabio habría descubierto, sin duda, su famosa ley; en cambio, si Rafael o Beethoven no hubiesen existido, ningún otro habría producido sus obras maestras.

3.° *Práctica,* que ocupa un lugar intermedio entre las dos precedentes. Al par de la primera, tiene un fin concreto por realizar con medios concretos que se han de descubrir; al par de la segunda, considera tales objetos concretos más en sus relaciones inteligibles, verbigracia, de medio a fin, que en su valor sensible de expresión. De ella se pueden contar tantas clases cuantas son las distintas ocupaciones humanas: imaginación militar, comercial, financiera, mecánica, etc., sin contar la del alumno travieso, la del ladrón, etc.

Ribot ha distinguido dos tipos generales de imaginación creadora según que el ideal que le presta unidad tenga un predominio intelectual o afectivo. En el primer caso tenemos la imaginación *plástica,* caracterizada por la nitidez, la espacialidad, la objetividad exterior del contenido mental que forma los materiales de la misma; tal es la imaginación literaria o artística de la escuela clásica, la imaginación científica, práctica. En el segundo caso la imaginación es *difluente;* dominada por un estado afectivo, se sirve de imágenes más subjetivas, personales, vagas; así ocurre en las ilusiones de orden sentimental, en las fantasías del espíritu novelesco o utopista, en música y en ciertas formas de arte simbolista.

256. **Sus condiciones.** — La actividad creadora depende de factores orgánicos, intelectuales y apetitivos, que o la condicionan, o la despiertan, desarrollan y sobreexcitan, o la alimentan, o, en fin, la mueven a obrar.

I. *Condiciones orgánicas.* — El uso de tóxicos, ciertas posicio-

nes corporales más o menos extravagantes, dan origen en determinadas personas a una sobreexcitación cerebral favorable a la inspiración. Algunos han querido establecer un nexo esencial entre la potencia de creación mental y tal o cual complexión corpórea, atribuyéndola, por ejemplo, a los temperamentos nerviosos o enfermizos. Sin duda, ha habido genios valetudinarios; mas, ¡cuántos otros gozaron de una salud espléndida! Respecto a la transmisión hereditaria de las dotes artísticas o de otro orden, es harto inconstante para que se la erija en ley; la mayoría de las veces los casos alegados pueden explicarse por una juiciosa educación empezada desde la más tierna edad. "*Nunquam grammaticus generat grammaticum aut physicus physicum.*" (S. TH., *De Malo*, IV, 8.)

II. *Condiciones intelectuales.* — Podemos distinguir muchas:

1.º Las *anteriores adquisiciones* del espíritu: "Las Musas son hijas de Mnemosine", decían los griegos. Hay que entender esto, primero de la "cultura general" del entendimiento afinado por los estudios clásicos (Cf. n.º 172) y hecho capaz de pensar por su cuenta; de los conocimientos especiales concernientes al terreno en que se quiere inventar, conocimientos que pueden sugerir un número de relaciones nuevas tanto mayor cuanto más numerosos sean, mejor digeridos y pensados de un modo más personal, dependiendo en gran parte del grado de perfección a que hayan llegado las ciencias, las artes y la técnica en el ambiente donde se vive, ya que los descubrimientos se condicionan los unos a los otros; en fin, de las percepciones, de las imágenes familiares de cualquier orden, junto con los sentimientos que despiertan, cuya influencia se deja sentir tan vivamente, sobre todo en los artistas, como no sin alguna exageración lo demuestra cumplidamente Taine en su *Filosofía del arte.*

2.º El *trabajo* de reflexión con que el espíritu humano rumia de continuo sus imágenes para precisarlas y sus ideas para aclararlas, profundizarlas y eslabonarlas; trabajo que luego suele continuarse de una manera casi inconsciente y cuyo resultado se manifiesta — a veces con ocasión de una percepción o de un pensamiento trivial, verbigracia, la manzana cayendo del árbol, respecto a Newton — en esa súbita iluminación intelectual, injustamente atribuída al azar o al inconsciente, que llamamos *inspiración.* Si ésta, a primera vista, parece del todo objetiva, impersonal y exterior — tal la Musa cantada por los poetas —, débese a que con su luz repentina embelesa al espíritu, que, absorto en su contemplación, no acierta a ver reflexivamente que es suya, a descubrir en ella su propia obra; por esto

suele manifestarse tras un período de trabajo subconsciente. En el terreno no tan poblado de imágenes de la invención científica, el sabio, menos deslumbrado por la hipótesis que ha establecido, se da cuenta, siente más fácilmente, como Newton, que sólo ha llegado a ella "pensando siempre en lo mismo".

3.º En fin, la misteriosa *causa eficiente* de la creación mental, que sólo es objeto de la experiencia por sus obras tanto más marcadas con el sello de su personalidad cuanto mayor es su pujanza; esto es, el sujeto inteligente, *el espíritu más o menos bien dotado*. Sin éste, por abundantes que sean los conocimientos adquiridos, por metódico que sea el trabajo, por hábil que sea la técnica, nunca se conseguirá dar nacimiento a una hipótesis nueva y mucho menos a una creación artística. Caracterizada por cualidades diversas según el terreno donde se ejercita, a veces muy precoz cuando opera sobre datos sensibles que dependen más de la imaginación y de la finura sensible que de la razón reflexiva, la imaginación creadora exige, sobre todo, en general, el don de descubrir relaciones insospechadas, de pensar por analogía, de asimilar a una síntesis nueva, transfigurándolos, los materiales dados.

Cuando un espíritu da muestras de una amplitud, finura, agudeza o profundidad excepcionales en un orden cualquiera, merece el título de *genio*. Constituyen el genio el entendimiento e imaginación humanos en cuanto, merced a su vivacidad nativa, al hecho de su excelente formación y también a una voluntad tenaz — ¿no se ha dicho que el genio es una larga paciencia? —, han llegado al estado perfecto, humanamente hablando, en un terreno cualquiera. ¡Cuántos espíritus pujantes no han alcanzado esa cumbre porque las condiciones intelectuales, sociales y políticas de su medio los han privado de la educación literaria, filosófica y moral, la única capaz de lograr que rindieran sus frutos las dotes naturales de que estaban adornados! No hay que considerar, pues, el genio como el privilegio de ciertos seres casi sobrenaturales, elevados por encima de las leyes de la razón y de las reglas morales, a la manera de los románticos; ni como una simple resultante de las influencias del medio de tiempo y de lugar sobre un ser dotado de una receptividad y reactividad excepcionales, a la manera de Taine; ni como una especie de neurosis (Lombroso); ni mucho menos como el reflejo de la actividad de una substancia nerviosa singularmente rica, conforme a la concepción epifenomenista (Cf. n.º 205).

III. *El factor del interés.* — Como toda actividad psicológica, la imaginación creadora está sujeta a la ley de interés; en igualdad de condiciones, se ejercita con un brío tanto mayor cuanto más fuerte es el interés que la atrae; en otros términos: cuanto más viva es la tendencia que la excita en busca de satisfacción. Ora es el

instinto de conservación, de sí mismo o de la especie, que mueve a buscar los medios de salir de pasos difíciles y de subvenir a necesidades urgentes; ¿qué no se atribuye a "la necesidad ingeniosa"? Ora son *intereses de orden afectivo,* como sentimientos, emociones, pasiones por satisfacer, que ejercen una singular influencia tanto sobre las formas inferiores de la imaginación como sobre la creación literaria, artística y aun científica. Ora es el *interés intelectual* de una ley de la naturaleza por descubrir, de una idea o de un sentimiento por expresar armoniosamente, de una invención por hacer. Vemos actuando ahí a la causa final, que hace obrar a la causa eficiente, o sea, al espíritu provisto de los materiales necesarios y colocado en condiciones favorables.

Infiérese de esto qué parte hay que atribuir a las condiciones del medio físico y moral: raza, época y clima, a las cuales concedió Taine una importancia tan exagerada. Su influencia es principalmente indirecta, y consiste en suministrar al espíritu ciertos conocimientos, ideas o imágenes familiares y ciertos métodos de trabajo, y en hacer sentir determinadas necesidades individuales o sociales.

257. **Análisis de la invención.** — En toda construcción mental podemos distinguir los materiales poseídos y la nueva forma que les da el espíritu. Los *materiales* son las imágenes o ideas anteriormente recibidas de la experiencia más o menos elaborada, de las que menudo quedan elementos inútiles en las nuevas síntesis; por ejemplo, las "supervivencias" en los inventos, como la distancia — insuficiente para las grandes velocidades — entre los ejes y los railes de los ferrocarriles, tomada de las antiguas diligencias. Dichos materiales son llevados, por decirlo así, al pie de la obra por asociaciones basadas en relaciones de simultaneidad, semejanza o analogía afectiva, y acompañados de disociaciones en las que se elimina lo inútil. Puede decirse que se efectúa ahí un trabajo de selección y, sobre todo, de *asimilación* progresiva. No se trata, en efecto, de componer una especie de nuevo mosaico mediante una yuxtaposición de elementos preexistentes e inalterados — que, por otra parte, no tendría ningún sentido inteligible en el terreno inmaterial de los actos psicológicos — análogo a la aglomeración de citas implícitas que hallamos en ciertos trabajos estudiantiles; es preciso formar una síntesis original donde los materiales cobren una fisonomía nueva, a la que sean verdaderamente asimilados, como el alimento lo es al cuerpo viviente.

Por esta razón es prudente pensar en otra cosa cuando se ha trabajado largo rato sobre los materiales de un problema. Merced a esta distracción, pueden ellos despojarse de los elementos asociados, de los caracteres individuales a menudo fascinadores, que hasta el presente los hacían refractarios a una asociación original, a una asimilación nueva.

En cuanto a la *forma*, a la síntesis nueva, interviene ella en momentos muy variables de la labor del espíritu. Ora es advertida claramente desde un principio, al menos en sus rasgos principales, a manera de un marco que hay que llenar y precisar en los detalles; ora es sentida confusamente, adquiriendo más nitidez únicamente a fuerza de laboriosos tanteos. El fin que se quiere realizar, el principio de unidad al cual incorpora el espíritu los materiales que juzga buenos para su construcción mental, es lo que en las formas superiores de la imaginación, especialmente si es artística, se llama *el ideal*. Estimulante, tendencia organizadora más bien que modelo ya acabado, se va formando poco a poco, se precisa, se embellece a medida que la creación mental por él suscitada se realiza; desempeña el papel de "esquema dinámico", según la expresión bergsoniana, a manera del recuerdo elemental que tiende a enriquecerse con otras imágenes que lo completen.

También aquí la teoría asociacionista resulta desmentida por la experiencia psicológica a pesar de sus pretensiones de empirismo. Aparte de que la síntesis nueva, el *imaginatum*, no es el fruto de solas las asociaciones "de contigüidad" que únicamente podrían dar lo ya asociado y ninguna cosa nueva; aparte de que aquélla no resulta de una yuxtaposición casi material de átomos mentales inmutables; tenemos sobre todo que, como siempre, se pasa por alto lo principal, la actividad combinadora del espíritu, la *imaginatio*, por la cual se efectúa ese trabajo cuyo valor consiste precisamente en la manera original y personal de considerar, asociar y asimilar los objetos de pensamiento. Únicamente se puede conceder que la asociación espontánea suministra materiales; pero ésta es asociación por semejanza representativa o afectiva más bien que asociación fundada en una "contigüidad" anterior en la conciencia.

Capítulo VIII

EL CONOCIMIENTO SENSITIVO INTERNO

§ III. — *La memoria*

Noción. — La percepción del tiempo. — La medida del tiempo. — La reviviscencia del pasado. — El reconocimiento del pasado. — La localización en el pasado. — Cultivo de la memoria. — Su patología.

258. **Noción.** — Defínese hoy día la memoria: *la facultad que poseemos de revivir y reconocer el pasado de nuestra conciencia*, pertenezca a la vida sensitiva o a la intelectiva. En su ejercicio normal pueden distinguirse *cuatro funciones:* la conservación, el recuerdo, el reconocimiento y la localización en el pasado. Las primeras conciernen más bien a la imaginación reproductora; pero son supuestas por las dos restantes, únicas que — sobre todo el reconocimiento — son características de la memoria.

Los *escolásticos* distinguen con razón la memoria sensitiva de la memoria intelectiva.

La *memoria sensitiva* conserva los conocimientos adquiridos por la estimativa, en particular la *impresión de lo ya percibido*. Semejante impresión supone, en efecto, esas "*intentiones insensatas*", esos datos inadvertidos de los sentidos externos que constituyen el objeto propio de la estimativa (Cf. número 228), ya que ella exige: 1.°, una comparación concreta entre estados de conciencia sucesivos y continuos, la única que puede dar la impresión sensible de *pasado;* 2.°, la percepción de una relación empírica de pertenencia a un sujeto concreto — al yo, en el hombre —, la única que puede dar la impresión de algo *personal, ya vivido*. Por consiguiente, la memoria sensitiva no se confunde con la imaginación reproductora — cuya colaboración, con todo, exige normalmente —, puesto que tiene un objeto formal distinto, la impresión de lo ya percibido. Tan cierto es esto, que ambas pueden ejercitarse la una sin la otra; y así, ciertas imágenes que en realidad son recuerdos no nos aparecen como tales por faltar esta impresión consciente (es lo que hoy día llamamos reminiscencias); al paso que a veces colora ella falsamente una imagen (paramnesia), o bien no llega a completarse con el despertar de

ninguna imagen, como ocurre en los reconocimientos incompletos de objetos percibidos que no se consigue identificar o de los cuales no se halla ya el nombre.

Por lo que hace a la *memoria intelectiva*, no se distingue realmente de nuestro entendimiento, que tiene todo el ser por objeto formal; expresa solamente su función de conservar las especies impresas inteligibles y de reconocer como ya ejecutado por él el acto de haberlas pensado. No conoce por sí misma, bajo la formalidad concreta del pasado, los objetos que recuerda, puesto que su propiedad característica consiste en no percibir las cosas sino en su esencia más o menos confusa, prescindiendo de las circunstancias de tiempo y lugar de la existencia concreta de las mismas. Únicamente alcanza el pasado en cuanto conoce, por reflexión, que tal acto inmaterial de pensamiento ya se ha producido en ella, y también, indirectamente, gracias a las imágenes determinadas de las circunstancias de dicho acto, coloradas de impresión de cosa ya vivida que las facultades sensibles pueden suministrarle.

259. **La percepción del tiempo.** — El tiempo de que aquí se trata no es: 1.° El *tiempo abstracto* obtenido por el análisis matemático y metafísico, a saber, esa "medida del movimiento según la sucesión continua e irreversible de sus instantes indivisibles", obra del entendimiento, que se lo representa en conjunto como un todo simultáneo: *Mensura motus secundum prius et posterius* (Cf. n.° 97). Este tiempo-medida no existe en la realidad más que fundamentalmente, merced al *nunc* indivisible móvil que une el pasado con el futuro y que, no siendo considerado en sí mismo una sucesión, no es tiempo real. 2.° Ni el *tiempo imaginario* uniforme, vacío e ilimitado, en el cual situamos mentalmente todas las duraciones imaginables y que sólo es un ente de razón (Cf. n.° 70) sin fundamento en la realidad, por cuanto no hay tiempo sino en función de un ser que cambia. El tiempo que ahora estudiamos es el *tiempo concreto*, duración sucesiva e irreversible de un ser real mudable.

¿Cómo *percibimos* este tiempo-duración sucesiva? No de otra suerte que al tratar del espacio, hallamos aquí teorías apriorísticas, genetistas y nativistas.

1.° Para *Kant* el tiempo es la forma subjetiva *a priori* de nuestra sensibilidad interna, de nuestra conciencia — como el espacio lo es de nuestra sensibilidad externa (Cf. n.° 213) —, forma que es la única que da a nuestros fenómenos interiores su apariencia de duración sucesiva. Las razones aducidas son análogas: como el espacio respecto a nuestro mundo exterior, el tiempo presenta en nuestro mundo interior los caracteres de infinito, universal y necesario que no pueden provenir de la experiencia sensible, finita, particular y contingente; revélase, por tanto, como resultante de la nativa constitución del espíritu. — *Mas* — los psicólogos contemporáneos están casi contestes en

reconocerlo —, esos caracteres, que, de otro lado, sólo convienen al tiempo-medida de la duración sucesiva, distan mucho de verificarse respecto al tiempo concreto. Por otra parte, muchos de nuestros fenómenos psicológicos, por ejemplo, durante la infancia, en el decurso de un trabajo absorbente, etc., no nos aparecen necesariamente afectados de cualidad temporal. Es, pues, en los datos de la experiencia donde se conviene que hay que buscar el origen de nuestro conocimiento del tiempo que los *genetistas* consideran como un dato mediato, obra en parte de una construcción del espíritu, y los *nativistas* como un dato inmediato.

2.° Las *teorías genetistas* explican la impresión de tiempo por una combinación de cualidades psicológicas diferentes. No entraremos en sus sutiles análisis, dado que tienen pocos defensores y que deben temperarse de nativismo para explicar cómo un complejo de cualidades psicológicas puede dar de sí duración y sucesión.

3.° Las *teorías nativistas* consideran el tiempo concreto, al par del espacio, como un *dato inmediato* de la conciencia — de donde extraemos poco a poco la idea de tiempo abstracto —, concediendo al mismo tiempo que la experiencia personal pronto nos enseña a medir mejor la duración sucesiva, gracias, sobre todo, a la interpretación de ritmos naturales (v. gr., el de la circulación) o artificiales. Fúndanse en el hecho de que el presente de que tenemos conciencia, el presente "psicológico", no es un punto indivisible, sino que, en su indivisión de hecho, envuelve una duración sucesiva sentida, que puede ir de 4/5 de segundo a 12 segundos. Comprende, en efecto, además del presente físico que ocupa su punto central, un pasado inmediato que se va y un futuro inmediato que llega; en una palabra: una duración concreta continua bajo los distintos estados que se suceden.

Los *escolásticos* analizan de una manera más precisa el conocimiento que tenemos del tiempo. 1.° La *idea de tiempo-medida* es obra del entendimiento, único capaz de numerar una sucesión. 2.° El *presente psicológico* es sentido, en la sensación misma, a la manera de un sensible común, como presente, si bien incluye — objetivamente y, luego, a la luz del análisis reflexivo — cierta sucesión. 3.° El *tiempo concreto,* la duración sucesiva de un cambio continuo, ya de los objetos que percibimos en el exterior, ya de nosotros mismos, y, en consecuencia, el pasado sensible, son solamente percibidos por la *cogitativa* (Cf. *S. Th.*, 1.ª, q. 78, a. 4) en el movimiento mismo (que es un sensible común, Cf. n.° 183), y esto gracias a una comparación sentida entre dos sensaciones parcialmente distintas, la primera de las cuales ha cesado de tener lugar para dejar sitio a la segunda. Además, rechazan la pretensión de ciertas teorías nativistas, verbigracia, de la escuela intuicionista de W. James, Bergson, etc., que quieren hacer del aspecto temporal la trama incluso de los fenómenos psicológicos. Aparte de que ése sólo es uno de los aspectos secundarios de tales fenómenos, a menudo inconsciente, ¿no es una contradicción hacer del puro cambio la trama, esto es, la substancia misma de las cosas?

260. **Medida del tiempo.** — Ese tiempo concreto así percibido, esa duración sucesiva de nuestros actos y de nosotros mismos, ¿cómo podemos medirla? Si la cosa es relativamente fácil respecto a la brevísima duración del presente psicológico sentida en la mis-

ma sensación, no ocurre ya así respecto a las duraciones más largas, siendo entonces preciso utilizar medidas:

1.º *Directas,* tomadas de los mismos estados de conciencia que llenan dichas duraciones. Medida singularmente sujeta a error, por el hecho de que el aspecto temporal de nuestros fenómenos psicológicos, su duración, no siempre es igualmente advertida por la conciencia. Lo es muy poco o nada en absoluto, por el pronto, cuando los fenómenos psicológicos nos interesan vivamente por su contenido objetivo, cuando absorben nuestra atención por su variedad y su correspondencia con nuestros gustos y nuestros deseos, al paso que lo es mucho más, a veces de una manera casi exclusiva, si no nos interesan en modo alguno. He aquí por qué en el primer caso el tiempo transcurre tan aprisa, al paso que encontramos tan largos los ratos de aburrimiento en ocupaciones faltas de atractivo y cuya duración es lo único que se advierte.

En compensación — notémoslo ya —, cuando despertamos el pasado bajo la forma de recuerdos, sucede lo contrario. El tiempo transcurrido para nosotros muy aprisa a causa de las interesantes y variadas ocupaciones que lo llenaron, nos ha dejado más numerosos recuerdos — cuya evocación sucesiva nos le hace parecer ahora más largo —, que los días, en realidad más largos, de monótono aburrimiento, que casi no nos dejaron recuerdo alguno distinto que evocar.

2.º *Indirectas,* mediante la utilización de ciertos movimientos regulares, de ciertos ritmos, ora *subjetivos,* de sensaciones cenestésicas (hambre, sed, sueño) o musculares, de fatiga, de movimientos del pulso, de la respiración, de la marcha (tiempo visceral, muscular, sensoriomotor de la Psicofisiología); ora *objetivos,* del sol, de la luna, de las estrellas, de los péndulos, etc. Estas últimas medidas son evidentemente más seguras y más precisas por el hecho de traducir el tiempo transcurrido por el espacio — directamente mensurable — que ha recorrido un móvil regular independiente de nuestro estado psicológico personal.

261. **La reviviscencia del pasado.** — El presente que cesa de existir, el pasado inmediato, aun se deja percibir a veces en la conciencia del presente actual como una especie de resplandor, de eco que desaparece; es lo que llamamos *memoria inmediata.* Una vez desaparecido ese rastro, el pasado no solamente cesa de ser útil, subsistiendo, empero intacto, como pretende Bergson, sino que cesa

de existir; a pesar de lo cual, podemos conocerlo, podemos tener todavía conciencia de él, por imposible que pueda parecer en un principio semejante intuición de lo que ya no es. Es que el pasado revive a nuestros ojos con ocasión, ora de percepciones de objetos exteriores, ora de imágenes actualmente evocadas que nos dan la impresión de haber ya formado parte de nuestra vida psicológica, que nos recuerdan nuestro pasado personal más o menos netamente; en una palabra, que evocan *recuerdos* en nosotros.

Antes de analizar en qué consisten ese reconocimiento, acto esencial de la memoria, y la localización, por otra parte a menudo imprecisa, en la ruta de nuestro pasado, que de ordinario lo completa, digamos unas palabras sobre una teoría contemporánea que se ha hecho célebre.

Según *Bergson,* hay que distinguir la *memoria motriz* (o memoria-hábito) y el *recuerdo puro*. Por ejemplo, aprendemos un texto; tras unas lecturas repetidas lo sabemos de memoria, somos capaces de recitarlo de memoria, lo que sólo equivale a decir que nuestros órganos motores — cerebrales, nerviosos y musculares — han contraído una especie de hábito, en virtud del cual reproducimos de una manera casi automática la serie de movimientos necesarios para repetir dicho texto; es la *memoria motriz.* Mas, al mismo tiempo, hemos conservado unas imágenes fácilmente evocables de las circunstancias que han acompañado tal o cual lectura, del texto, de nuestros estados afectivos de entonces, de las personas presentes, etc.; imágenes que nada tienen de un mecanismo motor, cuya fidelidad no está de ningún modo en relación con la persistencia de éste, y que constituyen, por lo tanto, fenómenos psicológicos originales, los *recuerdos puros* (llamados también *memoria-imagen,* si bien Bergson da a esta segunda expresión un sentido algo distinto). Esos recuerdos puros subsisten siempre en acto (en nuestra conciencia), ora en los planos inferiores de la subconciencia — lo que constituye el olvido —, ora en el plano de la conciencia clara, formando ésta una especie de cono invertido cuyo solo vértice es luminoso, al paso que las restantes partes permanecen más o menos obscuras. A decir verdad, esos recuerdos puros no representan el pasado; nos sitúan de golpe en él.

Mas: 1.º Si es lícito distinguir las imágenes mentales (en las que nos representamos objetos percibidos) de las disposiciones de nuestro aparato motor que nos permiten repetir fácilmente una serie ya habitual de actos musculares, como la repetición de un texto (disposiciones que de ningún modo son de la memoria, puesto que ni por asomo nos hacen revivir conscientemente nuestro pasado), la experiencia psicológica nos prohibe reducir éstas a un hecho puramente motor sin intervención de alguna imagen y aislar, como hace Bergson, lo que él llama memoria motriz y el recuerdo puro. En efecto, la recitación de un texto no consiste en repetir mecánicamente una serie de movimientos nerviosos y musculares; va regulada y dirigida por imágenes visuales, auditivas, musculares o mixtas — según el tipo de imaginación de cada individuo —, que sucesivamente se suscitan la una a la otra por aso-

ciación y que — aun antes de ejercer su motricidad sobre nuestros nervios y nuestros músculos de fonación — representan las palabras de dicho texto y su orden de sucesión. La recitación de un texto — para emplear el léxico bergsoniano — no es, pues, obra tan sólo de una memoria motriz, sino también de una memoria-imagen.

2.° Además, a pesar de cuanto diga Bergson, ésta no es un recuerdo puro, es decir, totalmente inmaterial, independiente del organismo. Nuestras imágenes — de las palabras de un texto o de las circunstancias que han acompañado una lectura suya — son representaciones de objetos materiales, y, por lo tanto, al par de las sensaciones y percepciones que reproducen más o menos exactamente, suponen un elemento material que nos las haga aparecer extensas. Por otra parte, la observación patológica muestra claramente que las lesiones o trastornos funcionales del cerebro afectan no sólo a la motricidad, sino también al poder de representarse los objetos en forma de imágenes.

262. **El reconocimiento.** — Reconocer un objeto es experimentar, bien al contemplarlo en una imagen interior, bien al percibirlo realmente, una impresión de calor íntimo, de familiaridad, que se llama *impresión de lo ya percibido, de lo ya vivido.* Se ha pretendido reducirlo — y los fenomenistas modernos vienen obligados a recurrir a estas explicaciones, puesto que sólo tienen en cuenta los objetos, no los actos de pensamiento — a otros fenómenos psicológicos: 1.°, a un juicio de identidad, previa la comparación, con una imagen, un doble interior — pero esa comparación y esas imágenes sólo intervienen conscientemente después, y aun no siempre; 2.°, a una suelta, de un automatismo fácil, de representaciones y de movimientos — pero semejante suelta a veces no se produce en el reconocimiento, a veces se produce respecto a percepciones e imágenes no reconocidas. Parece más exacto ver ahí un dato psicológico original, irreducible a cualquier otro, resultante de la clara conciencia que se tiene de rehacer imaginativa o perceptivamente un acto de conocimiento ya efectuado de antemano — percep*tio*, imagina*tio* —, de encontrarse, por lo tanto, en un estado de actividad psicológica que no es desconocido. Así se explicaría la espontaneidad, la prontitud con que dicha impresión se despierta en nosotros antes de toda comparación o de toda suelta de imágenes. Por otra parte, esta impresión es a menudo *confirmada* inmediatamente, *verificada,* si es menester:

I. Cuando se trata *de un objeto imaginado, de un recuerdo:* 1.° Por el *examen de este objeto,* de este *memoratum* que se manifiesta distinto a la vez de un *perceptum* y de un simple *imaginatum.* Aparece aquí la clásica distinción entre el *recuerdo* y la *imagen,*

de una parte, y de otra, entre el *recuerdo* y la *percepción*, tomando estas palabras *en sentido objetivo,* respecto a la cosa que constituye su objeto. El *recuerdo* nos aparece generalmente más nítido que una imagen, más coherente, más rico en pormenores circunstanciales que no se dejan modificar a gusto nuestro, revelándose, así, como algo *real independiente de las fantasías de nuestra imaginación.* Además, no es, como la imagen, exclusivamente objetivo, contemplando por sí mismo, cual un retrato, sino que nos recuerda el original percibido por nosotros en circunstancias determinadas, incoherentes con las circunstancias actuales y, *en consecuencia, pasadas.* Más que representar un objeto, despierta el estado de conciencia complejo del yo percibiendo tal objeto. Así, cuando imagino la Torre Eiffel, me la represento mentalmente de una manera completamente objetiva; cuando me acuerdo de ella, recuerdo que en realidad la he visto, me reveo a mí mismo contemplándola desde tal punto de vista, en tales circunstancias de tiempo, de luz, etc., en tales disposiciones. Según la fórmula de Royer Collard, "no nos acordamos de las cosas; sólo nos acordamos de nosotros mismos", es decir, de las cosas en cuanto incorporadas a nuestro pasado mental, percibidas anteriormente por nosotros, y tales como las hemos percibido. Esta impresión que da el recuerdo de ser *algo real perteneciente a nuestro pasado* personal es confirmada por los *caracteres que toma de la imagen* — por el hecho de consistir actualmente en una representación interior — y que le distinguen de la percepción. Al par de la imagen es, en efecto, inconsistente, inestable, vaporoso en ciertos detalles, independiente de la posición de nuestros órganos sensoriales, estrictamente personal, incoherente con nuestras percepciones actuales. Así, el recuerdo, considerado en su objeto, ocupa un término medio entre la percepción y la imagen: de la primera tiene ese carácter de la realidad de ser rebelde a toda modificación caprichosa, so pena de no ser ya un recuerdo; como la segunda, presenta todos los indicios de un objeto conocido que no está físicamente presente fuera de la conciencia. A esto añade su nota distintiva de renovar algo de personal, de suerte que, en resumidas cuentas, *representa imaginariamente algo del real personal pasado* y *supone, por lo tanto, poseído el conocimiento, al menos concreto, del pasado y del yo.*

2.° *Subjetivamente,* por el cortejo de representaciones de las circunstancias objetivas o subjetivas de la primera percepción (así como de las reacciones motrices ya del todo apropiadas) que la ima-

gen reconocida suscita, a manera de un "sistema dinámico" (Bergson) que tiende a completarse, y en las cuales sentimos otros tantos recuerdos. Con todo, este complemento puede faltar.

II. Cuando se trata de un *objeto actualmente percibido,* es sobre todo el despertar espontáneo de recuerdos representativos o motores — reconocidos como recuerdos gracias a los indicios que acabamos de analizar — quien puede confirmarnos, cuando se produce, nuestra impresión pura de cosa ya-vista, así como la comparación reflexiva del objeto percibido con tales recuerdos.

Además de este reconocimiento consciente, suele hablarse del *reconocimiento inconsciente* del objeto presente que se verificaría en toda percepción por el hecho de asociar en ella al sensible actualmente aprehendido unas percepciones adquiridas concernientes a la naturaleza o al nombre de tal objeto. Mas, si hemos de hablar propiamente, no hay en la percepción reconocimiento, como no lo hay en la "memoria motriz" de Bergson, por cuanto en ella no hay formalmente la impresión de lo ya percibido, no encuentra uno conscientemente su pasado personal. No se hace otra cosa que completar un dato cognoscitivo parcial con otros datos suministrados por la imaginación y el entendimiento, por simple asociación de "ideas".

A menudo permanecemos bajo esa impresión de lo ya-visto, por ser incapaces de hallar otros recuerdos sobre el objeto. Sólo hay plenamente reconocimiento si podemos despertar por asociación la idea o al menos la imagen verbal que nos permita formular, explícitamente o no, el *juicio de identidad* mediante el cual declaramos reconocer tal persona, tal cosa. Y para ser perfecto, ese reconocimiento exige que podamos localizar el recuerdo reconocido en tal época de nuestro pasado personal.

263. **La localización en el pasado.** — Nosotros nos representamos naturalmente el tiempo como una línea en profundidad (tercera dimensión) sobre la cual los acontecimientos se alejan sucesivamente a partir del momento presente. *Localizar* un recuerdo consiste, pues, en determinar el sitio relativo ocupado sobre dicha línea por el acontecimiento que recordamos. Si se trata de hechos muy próximos del pasado inmediato, todavía podemos localizarlos directamente calculando el número y la duración de los hechos intermedios; pero ese cómputo bien pronto resulta inexacto a consecuencia de las ilusiones de duración causadas por el interés y la variedad desigual de nuestros actos (Cf. n.° 260).

Respecto a los recuerdos más lejanos, la localización sólo puede

ser indirecta. A veces las imágenes evocadas en el recuerdo, por poco que en ellas se ahonde y se razone, dan una fecha bastante precisa, tomada de la medida objetiva del tiempo que nos facilitan los calendarios, los relojes, etc.; en el caso contrario se procura localizar el acontecimiento entre dos recuerdos ya localizados, y se mira de acercar lo más posible esos dos puntos de referencia, esos dos límites, mediante recuerdos intermedios anteriores o posteriores al que se trata de situar en su verdadero lugar sobre la línea del pasado.

264. **Cultivo de la memoria.** — A despecho de cuanto suele decirse de ella, la memoria, si es a veces perjudicial a ciertos espíritus ordinarios, cuya pereza fomenta en detrimento de su verdadera cultura, tiene suma importancia en nuestra vida mental, cuyas adquisiciones conserva para que luego se aproveche de ellas; la mayoría de los hombres geniales han poseído una memoria prodigiosa. Sin duda, no depende de nosotros que sea naturalmente fácil, pronta, tenaz; pero siempre podemos desarrollarla hasta hacerle rendir su máximo relativo de servicios, hasta hacernos capaces no sólo de conservar numerosos recuerdos, sino, sobre todo, de adueñarnos de ellos mediante una sabia organización, a fin de poderlos utilizar en el momento oportuno. Esto supone: 1.° *Adquisiciones mentales* profundamente impresas, de suerte que dejen en nosotros huellas duraderas, lo cual se consigue: *a*) con una gran *atención; b*) con *repeticiones* frecuentes y suficientemente espaciadas, globales más bien que fragmentarias cuando se trata de un recuerdo complejo, verbigracia, de un texto que hay que retener; *c*) con la *elección de las horas* de máximo frescor cerebral, y también con la utilización del trabajo subconsciente que prosigue durante el sueño (?). 2.° *Nexos asociativos* numerosos y sólidos: *a*) *sensibles,* por ejemplo, visuales, auditivos, musculares, en especial cuando se trata de textos que se han de aprender, de series de nombres que hay que retener. A esto se reducen los medios artificiales de mnemotecnia; por ejemplo: el nombre propio Carlos basta para recordar con sus iniciales los seres más representativos de diversos órdenes: Cristo, águila, rosa, león, oro, sol; *b*) sobre todo *intelectuales,* que hacen intervenir el pensamiento lógico y permiten a uno colmar por sí mismo ciertas lagunas de un recuerdo que sólo se evoca incompletamente. Por faltar esas asociaciones intelectuales que suponen ideas bien comprendidas, bien digeridas y bien articuladas en una construcción racional, da tan pocos frutos duraderos el efímero "empollo" de los tiempos de examen.

Estas reglas prácticas — es preciso advertirlo — conciernen inmediatamente a la imaginación reproductora, al poder de repensar — ordinariamente en series continuas — las adquisiciones mentales ya hechas, más bien que a la memoria, cuya actividad propia consiste en hacernos revivir conscientemente nuestro pasado personal. Débese, en efecto, a una confusión del lenguaje vulgar que se atribuya a la memoria lo que pertenece principalmente a la imaginación reproductora: recordar los nombres, las fechas, saber de memoria (por defuera, superficialmente, como se dice con gran acierto en alemán) fórmulas, textos con harta frecuencia incomprendidos, listas de horarios, de hechos memorables, etc.

265. **Patología de la memoria.** — Las enfermedades de la memoria, las *amnesias,* pueden tomar varias formas según la función a la cual afectan inmediatamente; las primeras, por otra parte, conciernen más bien a la imaginación reproductora.

1.° *Amnesias de fijación y de conservación* o *anterógradas:* incapacidad de fijar ni una sola imagen, olvido en una medida tan pronto general, como en la idiotez y la demencia senil, tan pronto pasajero, debido a una sobreexcitación emocional o a una astenia mental.

2.° *Amnesias de recuerdo* o *retrógradas:* pérdida de imágenes conservadas — brusca o progresiva, tan pronto parcial como general —, concernientes a tal período o a todo el pasado. Más que en la pérdida de imágenes, consisten en un aflojamiento de los nexos asociativos adquiridos que antes facilitaban la evocación y que, por otra parte, circunstancias excepcionales pueden hacer a veces revivir (Cf. *la ley de Ribot,* n.° 236). Con frecuencia, en la parálisis general y en la demencia senil hay a la vez amnesia anterógrada y retrógrada progresiva. Cuanto a las amnesias alternantes, generalmente obtenidas por sugestión y debidas a variaciones sobre todo afectivas del carácter, que se dan en los "desdoblamientos de la personalidad", hablaremos de ellas al tratar del yo (Cf. n.° 407).

Entre las amnesias *parciales* se distinguen las *apraxias,* que consisten en no acertar ya a servirse de un instrumento familiar; las *agnosias* visuales, auditivas y táctiles, en las cuales no se reconoce ya aquello que se ve, se oye o se toca. Pero las más conocidas son las *afasias,* en las que se pierde la memoria de los signos que integran el lenguaje. Hasta hace poco, conforme a las doctrinas de Broca y de Wernicke, se distinguían, de una parte, afasias sensoriales de comprensión (ceguedad y sordera verbales), y, de otra, las afasias motrices de elocución debidas a la lesión de los centros del lenguaje, principalmente de la región de Wernicke (centro de las imágenes

auditivas verbales) y de la de Broca (centro de las imágenes motrices de elocución). Actualmente parece prevalecer la teoría del doctor P. Marie, confirmada por las numerosas observaciones efectuadas en los heridos durante la guerra de 1914-1918: sólo existe una afasia, la afasia de comprensión, consistente en una debilidad no sensorial, sino intelectual, debida, a lo menos indirectamente, a una lesión de la región de Wernicke; los trastornos de la articulación que a veces la acompañan resultan de una anartría causada por lesiones de la zona lenticular y que le es del todo extrínseca (Cf. n.º 235).

3.º *Amnesias de reconocimiento:* ora es la ilusión de lo nunca visto, en la que no se reconoce nada; ora es la ilusión de lo ya vivido —la *paramnesia*—, que, cuando es enfermiza, crónica, consiste en un raro estado de inquietud durante el cual se experimenta a la vez un sentimiento de "preexistencia" y de previsión cierta de lo que va a ocurrir, porque se cree haberlo ya vivido; es una especie de ensueño sobre el tiempo. A la paramnesia puede reducirse la ilusión, que pronto pasa a ser sincera, de las personas que, como Tartarín, se persuaden por autosugestión de que han llevado a cabo acciones que en realidad nunca han ejecutado.

CAPÍTULO IX

EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

§ I. — *El objeto del entendimiento*

Noción. — Objeto formal. — Objeto formal común. — Objeto formal propio. — Objeto secundario indirecto. — Objeto del entendimiento separado del cuerpo. — Naturaleza del entendimiento.

266. **Noción.** — Los *escolásticos* definen el entendimiento (*intellectus* — νοῦς): la facultad con que conocemos *lo que son* las cosas, ya en sí mismas, ya las unas respecto de las otras, los tipos de ser y las relaciones abstractas y universales en ellas realizados. En el hombre no se distingue realmente de la razón, la cual no es otra cosa que el entendimiento considerado en cuanto ejerce la operación del raciocinio.

Los *filósofos modernos*, que confunden las vidas intelectiva y sensitiva y rechazan generalmente toda facultad-poder, la definen, como hemos visto (Cf. n.º 180), el conjunto de las funciones y fenómenos de conocimiento.

267. **Objeto formal.** — Conocer, como hemos visto (Cf. número 176), es un acto esencialmente objetivo, que supone, implica un objeto al cual es relativo, lo mismo que la facultad que es su principio inmediato. Para entender bien lo que distingue las facultades de conocimiento sensitivo del entendimiento, propiamente dicho, importa, pues, determinar el objeto formal de éste, es decir, el aspecto bajo el cual, merced al cual puede aprehender las diversas cosas cuyo conjunto constituye su objeto material (Cf. n.º 181).

A este efecto debemos considerar el entendimiento humano desde dos puntos de vista distintos: 1.º Primeramente, en cuanto es un *entendimiento*, en cuanto realiza esa perfección que es común a

Dios, a los espíritus puros y al hombre. Desde este punto de vista su objeto formal le será *común* con el entendimiento angélico y divino. 2.º En cuanto es un entendimiento *humano*, es decir, de un alma unida substancialmente a un cuerpo y, por lo tanto, en cuanto se ejercita en condiciones especiales que no se encuentran en Dios ni en los ángeles. Considerado como tal, debe tener un objeto formal *propio*, que sólo puede ser, evidentemente, una determinación, una especialización del objeto formal común, que, en consecuencia, debemos establecer en primer lugar.

268. **Objeto formal común.** — Es *el ser en cuanto ser* — no solamente el ser en su noción abstracta, indeterminada, transcendental y confusamente múltiple (Cf. n.º 120), sino en sus innumerables determinaciones internas, que son las esencias, los tipos de ser, las maneras análogas de tener la existencia, realizados en los objetos concretos.

Siendo el objeto formal común del entendimiento el aspecto bajo el cual cada inteligencia aprehende su objeto material *en sus actos directos o indirectos, para probar la tesis* basta poner de relieve esta formalidad general en el ejercicio del entendimiento humano, la única inmediatamente conocida de nosotros. Ahora bien:

I. El ser es el *único elemento común* a todo cuanto conoce nuestro entendimiento, a todo su objeto material, de la misma manera que el color lo es respecto a todos los objetos conocidos por la vista; Criador y criaturas, espíritus y cuerpos, substancias y accidentes, seres reales y posibles, y aun los entes de razón, que aquél sólo puede concebir en cuanto les presta mentalmente una existencia que no podrían tener en la realidad.

Confírmalo el hecho de que *la nada total sea impensable,* sea una seudo-idea. Nosotros sólo podemos concebir la nada relativa, es decir, la ausencia, el no-ser de una perfección (1); si podemos pensar la nada, es únicamente por razón de un ser positivo determinado (es un ente de razón, Cf. n.º 70), de la misma manera que en el juicio sólo nos es posible negar una afirmación que suponemos y nos resistimos a admitir. Si la nada es de sí impensable, síguese que todo lo pensable, todo objeto del entendimiento *existe* de algún modo.

II. En cada una de sus tres operaciones *nuestro entendimiento nada aprehende sino bajo la formalidad del ser.* En efecto:

---

(1) Y aun entonces no directamente en sí, sino por el fundamento positivo que importa, como todo ente de razón fundado. — *(N. del R.)*

1.° En *la simple aprehensión intelectual* de un objeto ve de una manera más o menos confusa *lo que es el objeto,* sea este objeto el ser abstracto considerado en uno u otro de sus aspectos transcendentales (Cf. n.° 123), o simplemente el ser determinado por diferencias internas, genérica y específica, que hacen de él tal tipo de ser, tal esencia. Además, cuando se forma del objeto un concepto plenamente inteligible, encuentra en él la razón de ser, ya intrínseca (material y formal), ya extrínseca (eficiente y final), de las notas que le son atribuíbles; por ejemplo, en la idea del hombre, cuyas facultades y propiedades generales se explican por el hecho de ser animal y racional. Tal es, como veremos (Cf. n.° 269), la diferencia fundamental que distingue la idea de un ser, verbigracia, de un reloj (instrumento fabricado para señalar las horas), de la simple yuxtaposición de datos sensibles concretos que constituye la imagen del mismo.

2.° En el *juicio* afirma *lo que es* el objeto (expresado por el sujeto de la proposición) en sí mismo o respecto a otros, o dependientemente de tal hecho. Declara que tal tipo de ser abstracto se realiza en tal objeto, de suerte que concretamente no forma sino un solo y mismo ser; no siendo bueno ni verdadero su juicio, tanto en la opinión del vulgo como en la de los sabios, sino en cuanto afirma "lo que es".

3.° En el *raciocinio* ve y afirma la *razón de ser* de lo menos conocido o, cuando menos, de su asertibilidad — según se trate de un argumento *a priori* o *a posteriori* — en y por lo más conocido, procediendo a la luz de los principios de identidad y de razón suficiente, bajo sus diferentes formas, que son otras tantas leyes del ser pensado, porque, como hemos visto (Cf. n.° 129), lo son, en primer término, del ser real.

Varios *corolarios* fluyen de esta verdad:

1.° Si el ser es fundamento de la inteligibilidad, *a)* únicamente el no-ser, lo contradictorio, lo imposible es impensable, absurdo; *b)* un objeto es inteligible según la medida en que es, según su grado de acto, de perfección, de desprendimiento de la potencia-límite (Cf. n.° 62, II); inteligible en sí, si no respecto a nosotros, cuyo entendimiento percibe más fácilmente lo que guarda mayor proporción con su ínfimo grado de inmaterialidad y, por lo tanto, de inteligibilidad, a saber, los tipos de ser realizados en un cuerpo, como lo es nuestra propia alma.

2.° Como toda facultad de conocimiento lo es sobre su objeto formal con el que guarda proporción por su misma naturaleza, el

entendimiento es *esencialmente infalible* sobre cualquier aspecto del ser que se le manifieste, sobre todo lo que percibe como evidente, en el sentido general de la palabra. Esta evidencia es accesible a todos los que disfrutan del uso de razón — igual que la certeza de la cual es fundamento —, cuando se trata de objetos de pensamiento muy simples, a saber, del ser en general, de sus grandes divisiones y de las propiedades generales que expresan sus primeros principios; por esto, cuando sus términos inteligibles son propuestos conjuntamente al espíritu, vemos en seguida la necesaria conveniencia de los mismos. Sin duda, es posible extraviar con objeciones sutiles a un entendimiento insuficientemente pertrechado para el ejercicio de lo que los escolásticos llaman *el hábito de los primeros principios;* mas semejantes objeciones siempre tienen que luchar contra la natural tendencia del espíritu a reconocer la verdad de estas afirmaciones generales rodeadas de una tal luz de evidencia. De esta suerte Aristóteles, no contento con alegarlas ciegamente, como había de hacerlo más tarde la escuela escocesa de Tomás Reid, *justifica las certidumbres del sentido común,* es decir, del entendimiento en su ejercicio espontáneo, si bien sólo en este terreno, no en el de las verdades de detalle que descubren las ciencias particulares y cuyo conocimiento cierto y razonado exige una mente enriquecida con los correspondientes *hábitos* intelectivos, adquiridos mediante un estudio perseverante.

3.° El entendimiento humano, a pesar de ser el más humilde de todos, *no está, pues, excluído por su misma naturaleza del conocimiento de ninguna cosa.* De aquí que los escolásticos lo definan, siguiendo a Aristóteles: *la facultad que permite al alma hacerse de algún modo todas las cosas.* Mas, como vamos a verlo ahora, este conocimiento no es directo ni propio cuando versa sobre seres que no caen dentro de su objeto formal especial.

269. **Objeto formal propio.** — Mientras el alma está unida al cuerpo, el objeto formal propio del entendimiento humano es *el ser, la quiddidad de las cosas materiales presentadas por la imaginación, en cuanto es abstracta y universal.*

I. *Estado de la cuestión.* — El objeto formal propio no puede ser sino una determinación del objeto formal común. El ser aprehendido por nuestro entendimiento terreno por razón de sí mismo y a la primera ojeada *(per se primo)* es el ser, la quiddidad (Cf. número 65) de los objetos materiales presentados por la imaginación,

comprendiendo aquí esta palabra, en un sentido amplio, los datos de la estimativa y de la memoria sensible. Sin duda, en cuanto entendimiento, conoce otros seres, como acabamos de dejar sentado; pero los conoce indirectamente, gracias a estas quiddidades materiales, en función de ellas, con relación a ellas, por comparación con ellas.

Sin embargo, lo que nuestro entendimiento descubre a primera vista en las cosas materiales *no es su esencia entendida en el sentido estricto de la palabra* (Cf. n.º 65), definida por el género próximo y la diferencia específica. De acuerdo con nuestra experiencia cotidiana afirma Aristóteles que, cuando llegamos a aquélla, lo hacemos poco a poco, tras varias observaciones fecundadas por el raciocinio experimental; y que, respecto a la mayoría de los cuerpos, no conocemos ni su esencia metafísica, ni siquiera sus accidentes propios. Lo que queremos dejar sentado es que nosotros, en primer lugar, con nuestro entendimiento y de una manera desde luego muy confusa, percibimos *lo que es* tal objeto corpóreo (su quiddidad = *quid sit res*), lo que él es substancial o accidentalmente, las determinaciones generales del ser, del cual este objeto es un caso concreto. Así, en esta extensión colorada que mi vista me hace conocer cuando miro la hoja de papel en que escribo, percibo con el entendimiento — al cual mi imaginación la presenta inmediatamente —, por ejemplo: el ser (algo), el objeto, el cuerpo, el papel, el rectángulo, la blancura, etc., quiddidades todas que, si no expresan adecuadamente la esencia de esta hoja, no por esto dejan de estar realizadas en ella.

Compréndese, así, por qué los escolásticos prefirieron la palabra *quiddidades* a la de *tipos de ser* o *esencias*. La primera habría parecido excluir el ser en general y los transcendentales incluídos en cada tipo especial; la segunda habría podido hacer creer, contra toda experiencia, que para cada cuerpo hay una aprehensión inmediata de su género próximo y de su diferencia específica.

II. Hay que *probar* consecutivamente que:

A) El objeto formal del entendimiento humano acá abajo es *la quiddidad de las cosas materiales presentadas por la imaginación*.

1.º *A posteriori*, la experiencia nos muestra que es eso lo que es aprehendido *per se primo* por nuestro entendimiento. Así: *a*) Para comprender o hacer comprender una verdad abstracta nos servimos de imágenes, ejemplos y comparaciones sensibles que la den a entender más fácilmente. *b*) Nuestro lenguaje — espejo de nuestro pensamiento — no expresa las realidades y las acciones inmateriales

sino con palabras tomadas del mundo material; tal es el caso del vocabulario de nuestra actividad intelectual: aprehender, comprender, ahondar, concebir, tender, etc.; Dios viene de "div", alma de "an", raíces que en sánscrito significan respectivamente lucir y respirar. *c*) Cuando carecemos de la imagen descriptiva de una realidad cualquiera, a causa, por ejemplo, de su inmaterialidad o por estar privados del uso del sentido necesario para ello, no podemos formarnos un concepto propio de la misma; así ocurre con nuestra idea de los seres espirituales, con la idea del color azul en un ciego de nacimiento. La educación de los sordomudos ciegos de nacimiento, como María Heurtin, los cuales sólo pueden utilizar imágenes táctiles, gustativas y olfativas — las menos instructivas de todas —, demuestra bien que los progresos del pensamiento marchan de acuerdo con los de la adquisición de los signos sensibles. *d*) El pensamiento, sus formas particulares, sus progresos, dependen esencialmente, en los pueblos como en los individuos, de la mayor o menor perfección de ese conjunto de imágenes convencionales que forma el lenguaje hablado en el ambiente donde viven. *e*) Las lesiones, fatigas y trastornos funcionales del cerebro demuestran, por la repercusión que tienen en la actividad intelectual, que ésta depende en su ejercicio de la imaginación, cuyo órgano es el cerebro.

2.º *A priori* la razón puede establecer que debe ser así. En efecto, todo entendimiento tiene por objeto propio el que responde a su grado de espiritualidad y que, por lo tanto, puede reproducir dentro de sí tal como es. Para el entendimiento divino, Acto puro, es el ser Acto puro; para cada uno de los entendimientos angélicos es la quiddidad de su substancia enriquecida con especies inteligibles, con ideas innatas más o menos universales y comprehensivas (Cf. n.º 275). Asimismo, para el entendimiento humano unido a un cuerpo es la quiddidad de las cosas corpóreas, abstraída de su materia individuante determinada representada en la imagen. A un alma, que sólo es inteligente en potencia por el hecho de su unión substancial con un cuerpo, le corresponde un objeto que sólo sea inteligible en potencia por el hecho de su materialidad y que sólo pase a serlo en acto cuando el entendimiento, a su vez, pase al acto de contemplarlo, abstraído de sus condiciones materiales individuantes, en su pureza de tipo de ser universal. De esta suerte el cuerpo contribuye por su parte — como es natural en un ser verdaderamente uno — a la actividad propia de su principio vital, que es el alma intelectiva; no intrínsecamente, sin duda, puesto que ella es espiritual, sino extrínsecamente, por el hecho de que unas facultades orgánicas como la imaginación le suministran los materiales que ella elaborará.

B) Esta quiddidad nuestro entendimiento la conoce en cuanto *abstracta y universal*. — En efecto, si, por una parte, su objeto pro-

pio es la quiddidad de las cosas corpóreas, y, por otra, esa quiddidad está determinada por la forma substancial o accidental, más o menos confusamente conocida, que se halla allí realizada en una materia individuada, nuestro entendimiento, para aprehenderla, debe despojarla de los caracteres particulares resultantes de la materia individuante (Cf. n.º 75, I), y sólo entonces pasa ella de inteligible en potencia a inteligible en acto.

Esa inmaterialidad, condición de todo conocimiento (Cf. n.º 178), no se realiza sino imperfectamente en los sentidos orgánicos, cuyo objeto es la forma sensible, pero individuada por tal materia corpórea dónde existe. Más perfecta es la que la inteligibilidad exige, tanto de parte del objeto como de parte del sujeto, que se hacen una sola cosa en el acto de la intelección: "*Intellectum in actu et intelligens in actu sunt unum*"; hay entonces una verdadera espiritualidad.

Por razón de ese estado abstracto en el cual la quiddidad es aprehendida por el entendimiento, aparece a éste, mediante reflexión, como *universal*, es decir, como realizable en una multitud de individuos.

III. *Corolarios.*

1.º El entendimiento humano, mientras el alma se encuentra unida al cuerpo, es, pues, esencialmente *abstractivo*, es decir, no aprehende su objeto propio, las quiddidades de las cosas materiales — y las demás en función de éstas — sino extrayéndolas *(abstrahere)* de imágenes de individuos concretos cuyas notas individuantes son dejadas de lado.

2.º El entendimiento *depende, pues, objetivamente de la imaginación orgánica,* la cual le surte de imágenes, pasto de su actividad no sólo para formar ideas nuevas, sino también para volver a pensarlas luego: *el hombre nunca piensa sin imágenes*. Por esto, al nacer, antes de haber abstraído algo, nuestro entendimiento, según la comparación de Aristóteles, es *una tabla de cera virgen* donde aun no hay nada escrito — a la vez que un estilete espiritual capaz de escribir en ella —; hecho de experiencia desconocido por todas las teorías innatistas (Cf. n.º 312), que nos atribuyen ideas independientemente de la experiencia sensible.

Esta verdad suele expresarse con la fórmula: "*Nihil est in intellectu (ut cognitum) quod non prius fuerit in sensu.*" Este aforismo ambiguo — que no se lee en las obras de los principales escolásticos — no significa que nuestro entendimiento no conozca otra cosa que lo que ya percibían los sentidos — ahí radica el error de los empiristas, que reducen las percepciones intelectivas a

las de los sentidos (Cf. n.º 275) —; sino que todo conocimiento intelectual es extraído directa o indirectamente de los datos sensibles, respecto a los cuales se muestra claramente superior: "*Non quod omne illud quod mens cognoscit sensus apprehendat, sed quia ex his quae sensus apprehendit mens in aliqua ulteriora manuducitur.*" (S. TH., *De Veritate*, q. X, art. 6, ad 2.)

Muchos psicólogos contemporáneos afirman, no obstante, la existencia en el hombre de un *pensamiento sin imágenes;* pero importa comprender bien qué entienden con esta expresión. Leyendo sus análisis y los ejemplos que proponen, vemos que se trata, sobre todo, ya de la incaptable actividad del espíritu al percibir en las imágenes y en las palabras constitutivas de la frase algo distinto del dato sensible y organizarlo en una síntesis lógica, aun por razón de este contenido inteligible, con una intención determinada; ya de actitudes mentales de duda, sorpresa, titubeo, etc., que adoptamos según la manera como nos aparece el objeto conocido.

270. **Objeto secundario indirecto.** — Además de las quiddidades de las cosas materiales que constituyen su objeto propio, el entendimiento humano, en cuanto entendimiento, conoce acá abajo otros seres, si bien indirectamente:

I. Por *reflexión propiamente dicha,* sobre su acto de conocimiento directo (reflexión que debe a su espiritualidad y que se denomina *conciencia intelectual*): 1.º *Su acto de intelección,* la *idea* en la cual contempla el objeto, *a sí mismo* y *al sujeto cognoscente:* "*Ex obiecto cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius*" (S. TH., *De Anima,* III, 4; Cf. etiam *De Veritate,* X, 8); de todo esto percibe, por simple reflexión, la *existencia,* pero no la *naturaleza,* cuyo conocimiento claro sólo se obtiene gracias al raciocinio. 2.º Los *objetos materiales concretos.* Volviendo sobre su acto de conocimiento directo, se da cuenta de que ha extraído su idea de tal imagen individual.

II. Por *analogía: los seres y los actos inmateriales,* que conoce de una manera semipositiva, seminegativa, sin poder formarse una idea propia de ellos. Al percibir una perfección en ciertos seres corpóreos, verbigracia, la de substancia o de causa, elimina de ella las imperfecciones que la rebajan por efecto de la presencia de la materia, de la cantidad, del movimiento local, llegando incluso, por vía de eminencia, a concebirla realizada de una manera infinitamente perfecta en Dios.

Como se ve, el primer objeto de nuestro entendimiento, el objeto acerca del cual debe poseer sus certidumbres más evidentes, no es el yo (*cogito, ergo sum,* de Descartes), ni Dios intuitivamente conocido (diversas teorías ontologistas), sino el ser: "*Illud quod primo intellectus concipit ut notissimum est ens, et in hoc omnes conceptiones resolvit.*" (S. TH., *De Veritate,* I, 1.) Ver-

dad fundamental, cuyo menosprecio, a partir de Descartes, ha llevado a la Filosofía moderna a los callejones sin salida del subjetivismo.

271. **Objeto del entendimiento separado del cuerpo.** — Después de la muerte, el objeto formal propio *natural* — ya que en la visión beatífica *sobrenatural* del cielo el objeto es el mismo Dios intuitivamente conocido — del entendimiento humano es *la substancia de su alma espiritual* por la cual conoce a Dios, de una manera analógica más perfecta que en esta vida, y a los demás seres, de una manera confusa. Además, conserva las especies impresas intelectuales adquiridas durante su vida terrena, y Dios le infunde otras que le permiten conocer distintamente lo que le interesa.

272. **Naturaleza del entendimiento.** — La naturaleza de un ser se manifiesta por su actividad — se obra conforme a lo que se es —, y ésta se especifica por su objeto. Ahora bien: el objeto del entendimiento revela una actividad y supone una *facultad inorgánica,* puesto que es inmaterial. En efecto:

1.° No solamente la *relación de identidad* entre el sujeto y el predicado de la proposición, cuando juzga; no solamente el *nexo lógico* que le permite afirmar una conclusión en función de sus premisas, cuando raciocina; sino el mismo *objeto que contempla,* cuando forma simplemente una idea, es algo inmaterial. Efectivamente, la idea, aun de un ser material, expresa un tipo de ser universal, despojado de las notas individuantes, que una facultad orgánica, solamente sensible a la acción de las cualidades materiales concretas, determinadas y, por lo tanto, individuantes, sería incapaz de percibir.

2.° Si el entendimiento, según el testimonio de la experiencia cotidiana, puede *reflectir sobre sí mismo,* débese a que en su ejercicio es independiente de todo órgano, que impediría semejante retorno sobre sí (Cf. n.° 195).

Facultad inorgánica, que no depende del cuerpo intrínseca y subjetivamente, sino sólo de una manera extrínseca y objetiva por el hecho de recibir sus materiales de la imaginación orgánica, el entendimiento tiene por único sujeto, como veremos (Cf. n.° 438), el alma espiritual, no el cuerpo animado, como las facultades sensitivas.

Estando despojado el objeto del entendimiento de las condiciones particulares de externo o interno, presente, ausente o pasado, no hay por qué distinguir varios entendimientos, como lo hemos hecho con los sentidos internos. *Conciencia y memoria intelectivas* no son más que actos especiales de un solo y mismo entendimiento. Es también el mismo entendimiento lo que llamamos *razón superior* y *razón inferior,* según se ejerza — especulativa y prácticamente — en las cosas espirituales, en las cosas de la eternidad, o en los objetos, en los intereses materiales.

273. **El pensamiento.** — La actividad intelectual, el pensamiento, es en el hombre la actividad vital por excelencia, sutil, compleja y múltiple en sus formas, espontánea, inmanente, sobre todo, más que otra cualquiera. Él es principalmente quien le permite realizar su fin de animal racional, quien le permite subvenir, por una parte, a su extrema pobreza nativa en instintos habilidosos — tan admirables en los irracionales — y satisfacer, por otra, las tendencias tan variadas que en él suscita el conocimiento de todo ser, de todo bien, de toda cosa apetecible. Él es quien le hace resolver más o menos afortunadamente, según sus capacidades personales y el atinado uso que hace de ellas, los problemas de todas clases que de continuo le plantean el espectáculo del mundo y sus múltiples necesidades de orden material, intelectual y moral; problemas que no se plantea el animal, porque los encuentra del todo resueltos en las sugestiones no comprendidas de su instinto. *Pensar* — no se trata aquí de divagaciones del espíritu — es, pues, de hecho, *resolver problemas*, trátese de saber por el gusto de saber o de saber para prever cómo hay que proveer; trátese, en otros términos, de conocer la verdad especulativa o práctica.

En esta prosecución de la verdad a través de una multitud de actos sucesivos penetrados de su unidad finalizadora, el entendimiento utiliza, sin duda, los datos, y supone antes de sí y debajo de sí la actividad, de los sentidos externos e internos. Pero el hombre no se contenta, al par del animal, con percibir la corteza sensible de los objetos concretos que lo rodean, con guardar y evocar la imagen de los mismos, con reaccionar sobre ello de una manera más o menos instintiva. Él es capaz de "*pensar*" *esta tosca experiencia*, de descubrir en ella razones de ser, sistemas de relaciones internas o externas, aspectos inteligibles cuyo conocimiento le permite saber más o menos exactamente lo que son las cosas en sí mismas y las unas respecto de las otras, *comprenderlas* a veces ahondando más y más en ellas, es decir, entender sus distintas razones de ser intrínsecas, eficientes y finales, y raciocinar acerca de ellas, rebasando los límites de la experiencia actual, *hic et nunc*, para elaborar leyes universales o utilizarlas. De este modo puede completar, por decirlo así, la obra del Criador con los trabajos de la civilización, tan admirablemente bosquejados por Bossuet en el segundo punto de su *Sermón sobre la Muerte*.

Para esto el espíritu multiplica sus pasos; efectúa análisis y síntesis, compara y construye, velando sobre sí mismo sin cesar y bus-

cando siempre, en la medida de lo posible, la luz de la evidencia, al menos aparente; y para no desviarse de su senda, solamente avanza a la luz de los primeros principios, de esas *leyes lógicas,* extrañas al mundo físico, fisiológico y sensible, leyes primordiales del pensamiento porque expresan las leyes más íntimas del ser.

Basta reflexionar unos instantes sobre este hecho de experiencia corriente, que es el pensamiento, para comprender, de una manera muy viva, el error de los epifenomenistas (Cf. n.º 205) y de los empiristas (Cf. n.º 250). Él ejerce sobre nuestra misma vida corporal una influencia harto evidente para reducirla "al reflejo inerte de las vibraciones orgánicas" de que hablan los primeros; y bien a destiempo han venido los segundos a invocar la experiencia cuando limitan los datos de la misma a unos *sensatums, perceptums* e *imaginatums,* a los cuales no se dejan, en verdad, reducir, según todos hoy día confiesan, ni los objetos del pensamiento ni la actividad enteramente original que éste manifiesta.

Mas, en esta actividad mental, a despecho del giro especial que toma en cada espíritu, según sus capacidades y sus hábitos adquiridos, y no obstante la imposibilidad en que nos hallamos de describir sus formas concretas y de seguir paso a paso su curso fugaz y rápido, se pueden distinguir *tres operaciones fundamentales,* irreducibles la una a la otra, que debemos estudiar ahora detenidamente: la *simple aprehensión del objeto inteligible,* el *juicio* y el *raciocinio.*

Capítulo X

EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

§ II. — *La simple aprehensión intelectual y la idea*

274. **Estado de la cuestión.** — La primera operación de nuestro entendimiento consiste en conocer simplemente — es decir, sin afirmar o negar algo de él — un objeto inteligible, en percibirlo en una representación del todo inmaterial, que, según el testimonio de nuestra conciencia, nos formamos interiormente. El objeto así conocido intelectualmente es la idea (en el sentido amplio de la palabra, Cf. n.º 11), el concepto *objetivo,* el *apprehensum,* el *ideatum,* el *conceptum.* La representación interior que de él nos formamos (en el lenguaje escolástico, la especie expresa intelectual que de él producimos) por el acto de percibirlo — la *apprehensio,* la *conceptio idearum* — es la idea, el concepto *formal* o *subjetivo,* ordinariamente confundido, hoy día, con el concepto objetivo. Precisar la naturaleza del concepto objetivo que especifica esta simple aprehensión intelectual y la termina, y estudiar luego su mecanismo, tal será el mejor plan que podremos seguir para saber darnos cuenta de esa operación inicial de la actividad intelectiva.

Artículo I

La idea, el concepto objetivo

275. **Caracteres de la idea.** — En el sentido objetivo de la palabra, la idea es el objeto pensado; es el tipo de ser, la quiddidad substancial o accidental más o menos netamente definida que nos hacemos presente al espíritu en la idea (subjetiva) cuando pensamos tal objeto.

Actualmente suelen distinguirse: 1.º Las ideas *empíricas*, que expresan la cosa desde un punto de vista personal, mediante aquel de entre sus caracteres que nos interesa personalmente; que dicen lo que es la cosa respecto a nosotros, más bien que lo que es en sí misma; por ejemplo, la idea de religión respecto a un impío, la de oficial respecto a un antimilitarista, la de negocio respecto a un inglés, etc. Cambian a menudo en un mismo individuo, según las disposiciones afectivas y los intereses del momento, y difieren mucho según los individuos, los pueblos, los países, los tiempos. Por esto las palabras que las expresan tienen un sentido variable y personal, con frecuencia intraducible de un idioma a otro, verbigracia, las obras de los poetas líricos. 2.º Las ideas *racionales*, que expresan lo que es la cosa en sí misma, independientemente de cualquier punto de vista personal, su esencia o un conjunto característico de propiedades esenciales; tales son las ideas elaboradas y definidas por las diferentes ciencias. Por participar, según la medida en que son exactas y completas, de la inmutabilidad del tipo de ser que expresan, son menos variables con el tiempo; mas, sobre todo cuando se trata de los seres corpóreos, se definen con frecuencia conforme a clasificaciones todavía artificiales (Cf. t. II, n.º 593), o según caracteres aproximativos, pudiendo, en consecuencia, ser precisadas, rectificadas y completadas con los progresos de la investigación científica. Exprésanse en un lenguaje más preciso, más fijo, fácilmente comunicable entre pueblos cuya superioridad en valor de pensamiento es manifiesta; basta, para darse cuenta de ello, comparar a los escritores clásicos con los románticos: aquéllos pensaban; éstos más bien sentían.

Extraído, como veremos más adelante, de imágenes concretas, el tipo de ser que forma la idea objetiva no expresa los caracteres materiales individuantes; por ejemplo, la idea, la definición de triángulo dada por la Geometría no contiene las determinaciones particulares de forma, dimensiones, materia, etc., de uno solo de ellos. ¿No es, en efecto, únicamente la forma quien en el cuerpo determina el tipo de ser, al paso que la materia afectada por sus caracteres de orden cuantitativo es, por el contrario, principio de individuación

en el seno de una misma especie? En otros términos, la idea objetiva es *abstracta* y, por lo mismo, el espíritu puede verla apta para existir tal cual es, en su unidad, con todas las notas inteligibles que forman su comprensión, en una multitud indefinida de individuos; es *universal*, "*unum aptum inesse pluribus*". Incluso las ideas singulares, verbigracia, la de Napoleón I, constan de ideas universales cuya reunión no aparece realizada más que en un solo individuo.

No es por demás advertir que hay dos universales: 1.º El *universal potencial*, que sólo da a conocer una quiddidad universal, de una manera tanto más confusa cuanto es más universal, pero no sus inferiores, como ocurre con nuestras ideas abstractas. 2.º El *universal actual*, medio universal de conocer de una manera propia objetos singulares distintos contenidos en él. En este sentido es infinitamente universal el Verbo, en quien Dios, según la Revelación, conoce perfectamente todas las cosas; en este sentido los ángeles, cuanto más perfectos son y menos alejados de la simplicidad divina, poseen especies inteligibles infusas menos numerosas y más universales, que abarcan mayor número de objetos y les permiten penetrar más íntimamente cada uno de ellos. Sin duda que a nosotros, cuyo universal es naturalmente potencial y general, nos es difícil formarnos una idea de ese conocimiento perfecto por razón de su misma universalidad; mas, ¿no hallamos algo aproximadamente parecido en el pensamiento humano, verbigracia, en el profundo conocimiento que un metafísico, un matemático, un físico, etc., posee de las nociones y de los principios más universales de su ciencia y en los cuales descubre un sinnúmero de aplicaciones que escapan a los espíritus menos cultos? Gracias al *hábito* que de ellos ha adquirido con el estudio, el hombre puede acercarse, en cada uno de esos terrenos, al pensamiento intuitivo, pero sin llegar jamás a librarse de la necesidad que la naturaleza abstractiva de su entendimiento le impone de pensar mediante ideas abstractas distintas, mediante juicios y mediante raciocinios.

Todo concepto, toda idea objetiva es, pues, una quiddidad, un tipo de ser pensado más o menos confusamente. Además, al menos en el hombre, cuyo entendimiento es acá abajo abstractivo, toda idea es abstracta y universal en sí misma. Para entender mejor esos caracteres distintivos importa comparar la idea con la *imagen*, a la cual han querido reducirla los empiristas; primeramente, con la imagen *descriptiva*, que nos representa interiormente, de una manera más o menos fiel, la configuración sensible de un objeto material; después con la imagen *verbal*, que es la palabra. Sin duda, nuestras ideas van siempre acompañadas de imágenes verbales o descriptivas (ya propias, ya simbólicas), de donde las extraemos (Cf. n.º 269, III); hay que conceder, asimismo, a los empiristas que nuestros objetos de pensamiento a menudo no son ideas, sino imágenes descriptivas

comunes o imágenes verbales cuyo sentido nos escapa — ¡cuántas personas, aun entre las cultas, se contentan con palabras que de ningún modo entienden! —; pero no por esto deja de haber en nuestra vida mental objetos conocidos irreducibles a la imagen, sea cual fuere.

276. **Idea e imagen descriptiva.** — Es la imagen en el sentido usual de la palabra. Con respecto a la cuestión que nos ocupa, la imagen puede ser particular, común o esquemática: 1.° La *particular* no representa sino un solo objeto concreto, verbigracia, tal casa, la catedral de Burgos, Santa Teresa de Jesús. 2.° La *común* o *genérica* se limita a dar los rasgos sensibles característicos de tal categoría de seres, verbigracia, las imágenes de casa, templo, hombre, etc., las viñetas de los diccionarios ilustrados. Tanto menos precisa cuanto más general es la categoría, resulta imposible respecto a las clases muy generales, verbigracia, de mamífero (buey, caballo, ballena, murciélago, hombre), de animal, de planta. Pueden incluirse en esta categoría las famosas *imágenes compuestas* obtenidas por *Galton,* verbigracia, la del perfil de Cleopatra, conforme a varias medallas; la de los rasgos característicos de una familia, conforme a varios individuos, representación en la cual las semejanzas son reforzadas y las diferencias anuladas, pero que supone imágenes componentes poco numerosas, de miembros de un grupo muy determinado, reducidas a las mismas dimensiones. 3.° La *esquemática,* que es un resto de la precedente reducida a unas líneas de conjunto muy simples, como las hallamos en la escritura ideográfica, verbigracia, de los antiguos egipcios (Cf. n.° 397).

La idea *se distingue* de la imagen, por común que ésta sea. En efecto: 1.° Expresa con mayor o menor precisión *lo que es el objeto,* al paso que la imagen sólo da su aspecto material sensible: cosas muy distintas, puesto que se puede saber lo que es un objeto, verbigracia, un manómetro, un sismógrafo, un estabilizador de avión, sin poder representarse su imagen (la mejor prueba de esto es que la invención consiste menos en hallar la idea de un aparato cualquiera que en realizarlo concretamente); e inversamente, se puede percibir o imaginar muy netamente un objeto sensible, sin saber de una manera precisa lo que es, verbigracia, tal animal, tal planta, tal máquina. Por otra parte, cuando se trata de objetos complejos, verbigracia, de un miriágono, nos suele ser fácil tener de ellos una idea distinta al tiempo que no podemos formarnos una clara imagen de los mismos.

2.º Puede expresar, de una manera propia o analógica, *un ser cualquiera, espiritual o material,* al paso que la imagen sólo es capaz de representar objetos corpóreos; no los seres espirituales, como el alma, los ángeles, Dios, como no sea simbólicamente, ni las cualidades inmateriales de inteligencia, libertad, virtud, etc., ni los datos suprasensibles consistentes en las varias relaciones que unen entre sí las cosas o las ideas. Intentemos, por ejemplo, formarnos la imagen de las relaciones lógicas — de las que indudablemente tenemos una idea clara — de causalidad, finalidad, consecuencia, condición, de matices temporales o modales, etc., expresadas por las conjunciones, las preposiciones, los modos y tiempos de los verbos, etc., de una frase compleja.

Los *experimentos* de Ribot, Binet, Bovet, Külpe, etc., han confirmado esta doctrina. Han mostrado que la idea es indiferente a la imagen, pudiendo una misma idea ser sugerida por imágenes muy diversas; que a menudo no hay junto a la idea otra imagen que la palabra, y que, si hay una imagen descriptiva, es muy distinta del sentido de la palabra propuesta; que se puede comprender el sentido de una palabra sin formar ninguna imagen descriptiva; y que toda la lógica del pensamiento escapa al mundo de las imágenes. La cuestión parece, pues, definitivamente zanjada; "nadie sostiene ya, escribe Delacroix, que la imagen genérica sea el equivalente del concepto" (DUMAS, *Psychologie,* II, pág. 135).

277. **Idea e imagen verbal.** — Las palabras son datos sensibles — percibidos o imaginados — visuales, auditivos o musculares, según sean leídas, oídas o pronunciadas. Signos convencionales, no representan, sin duda, figurativamente la cosa que significan; mas no por esto dejan de reportar, en orden a la elaboración del pensamiento, mayor utilidad a la inteligencia que las comprende que las imágenes descriptivas. Podemos, por ejemplo, hacer pensar las ideas de una frase valiéndonos únicamente de esa clase de imágenes. Y es que las palabras pueden expresar todos los objetos, aun los inmateriales. No hay peligro de que perjudiquen la idea, reteniendo la atención del espíritu sobre aspectos accidentales, individuales; puesto que, generalmente de escaso valor sensible en sí mismas, sólo interesan por la idea que encierran (salvo, acaso, en ciertos escritores, como Víctor Hugo, quien a menudo sólo tiene en cuenta la sonoridad). Son menos inestables, menos fugaces, más fácilmente evocables y manejables, gracias al mecanismo motor, hecho pronto habitual, de su expresión exterior. Por lo demás, fijar el pensamiento, permitir pensarlo nuevo y comunicarlo a otros, tal es su única razón de ser (Cf. n.º 401).

La imagen verbal es, evidentemente, una *imagen general privilegiada,* puesto que la palabra común se aplica, por definición, a una multitud indefinida de individuos. Por esto muchos empiristas, reconociendo la irreductibilidad de la idea a la imagen descriptiva, la han reducido a la imagen verbal, a la palabra común, lo que les valió en la Edad Media el nombre de *nominalistas.* Reducción tan vana como la primera; existe, en efecto, entre la imagen verbal y la idea la misma diferencia que distingue *al signo de la cosa significada, a la palabra de su sentido.*

Además: 1.° Son *independientes* la una de la otra. Hay ideas sin palabras, verbigracia, en los sordomudos ciegos antes de su educación intelectual o en el adulto normal que no encuentra la palabra correspondiente a lo que piensa. Por otra parte, podemos leer, escuchar y pronunciar sin que las comprendamos — ni siquiera las pensemos — palabras de una lengua extranjera y aun de la lengua materna, lo que tiene lugar en el "*psitacismo*", consistente en hablar "como un papagayo", sin saber lo que se dice. 2.° Son *indiferentes* la una a la otra. Una misma idea puede expresarse con imágenes verbales auditivas o visuales muy distintas, tomadas de lenguas diversas o, en una misma lengua, con términos sinónimos o perifrásticos, palabras escritas o pronunciadas diversamente. Ciertas palabras homófonas u homógrafas tienen sentidos muy diferentes; verbigracia, coma, cura, corte, haya, hierro - yerro, yeso - y eso, etc. 3.° No existe relación alguna entre la riqueza inteligible de la idea y la riqueza sensible, verbigracia, la sonoridad, de la palabra; ni entre la sucesión lógica del pensamiento y la sucesión de los datos sensibles, que son las palabras, más o menos armoniosa a la vista o al oído. 4.° Muchas palabras, artículos, adjetivos, adverbios, etc., no expresan un objeto pensado distinto, sino sólo un matiz del pensamiento.

278. **Valor de la idea.** — Está de moda entre los *empiristas* negar todo valor a las ideas y llamarlas desdeñosamente abstracciones, o sea, según ellos, construcciones ilusorias, que o no existen en nuestro espíritu o, si existen, no corresponden a nada en la realidad. En efecto — dicen —:

1.° No representan nada determinado y, en consecuencia, son, de hecho, unas representaciones nulas. Tal es la objeción clásica de los nominalistas: "Me es imposible — dice Berkeley — formar la idea abstracta de un movimiento sin un cuerpo que se mueva, la de un movimiento que no sea rápido, ni lento, ni curvilíneo, ni rectilíneo; verificándose lo mismo respecto a cualquier otra idea general." *(Principes de la connaissance humaine. — Introduction.)* — *Mas,* si la idea no representa nada concreto, nada sensible a la *imaginación,* no por esto deja de expresar *al entendimiento* un objeto claro y distinto, *determinado por el conjunto de las notas inteligibles que constituyen*

su comprensión — por ejemplo, tránsito de un lugar a otro para el movimiento (local), animal racional para el hombre, instrumento destinado a señalar las horas para el reloj —, conjunto que aparece realizado con caracteres individuantes distintos en cada una de las realidades concretas — movimientos, hombres, relojes — a las cuales atribuímos tales ideas. En una palabra, la idea representa, de una manera más o menos clara, *un tipo de ser, una quiddidad determinada, no un individuo determinado;* algo determinado cuanto a las notas inteligibles de un tipo de ser, no cuanto a los caracteres sensibles individuantes de los objetos concretos donde se encuentra.

2.º En todo caso, *no responden a lo real,* compuesto únicamente de seres singulares, de individuos determinados. Tal es la antigua objeción de todos los antirrealistas (nominalistas o conceptualistas) en la cuestión de los Universales, reproducida con frenesí en nuestros tiempos por W. James y los intuicionistas. — *Sin duda,* la idea general no se encuentra formalmente, con su extensión a una multitud de individuos, fuera de nuestro espíritu, cual pensaban los realistas exagerados, como Platón; mas no por esto el tipo de ser que ella presenta a nuestro espíritu deja de existir en individuos reales o posibles, dando a conocer parcialmente lo que son. Es cierto que nuestras ideas son imperfectas, incompletas e inadecuadas a los individuos existentes, y que necesitamos muchas para conocerlos, sin que agotemos nunca su cognoscibilidad *(omne individuum est ineffabile);* mas no por ello son falaces.

3.º En fin, con su inmovilidad *fijan la realidad,* que no es otra cosa que mutación. — A esta objeción, cara a los intuicionistas partidarios del movimiento puro (Cf. n.º 60), respondemos primeramente que en la realidad no todo es mutación específica y perpetua de cabo a cabo; que se observan en ella numerosas substancias individuales estables y numerosos tipos de ser fijos, que siempre se realizan igual a través de los siglos. Además, el hecho de haber extraído nuestro entendimiento tal idea objetiva de un individuo cualquiera no impide en modo alguno que éste cambie accidental o substancialmente — cosa que la experiencia sensible nos revela —, no resultando por esto menos cierto que ese individuo en tal momento ha realizado tal idea, ha poseído tal tipo de ser. En fin, sólo con relación a esa fijeza de la idea que permanece idéntica a sí misma, nos es dado juzgar del cambio de las cosas.

279. **El problema de los Universales.** — No será por demás adelantar algo acerca del famoso problema de los Universales, tan profundamente estudiado y discutido en la Edad Media y que conserva aún su capital importancia, toda vez que en él se examina el valor real de nuestro conocimiento intelectivo. Preséntase bajo dos aspectos: psicológico y criteriológico; y aun desde este segundo punto de vista, que estudiaremos en detalle más adelante, podemos ya indicar aquí su verdadera solución.

I. Cuestión *psicológica.* — ¿Existen en nuestro espíritu ideas universales, distintas de las imágenes descriptivas y de los vocablos comunes? Los *nominalistas,* precursores de los empiristas modernos, lo niegan, reduciendo la idea universal a la palabra con que se expresa. Hemos suficientemente demostrado que esta teoría es contraria a los datos de la experiencia; pero una segunda cuestión más espinosa plantéase entonces a todos los adversarios del nominalismo.

II. Cuestión *criteriológica.* — ¿Existe — y hasta qué punto — en el mundo compuesto de individuos concretos que nos rodea algo de real que responda a las ideas universales? ¿Expresan, éstas, realidades o no? 1.° Los *conceptualistas,* y *a fortiori* los *nominalistas empiristas,* lo niegan. Nuestras ideas — admitido que verdaderamente las tengamos — son conceptos del todo subjetivos que nuestro espíritu saca de su propio fondo, sin que corresponda a ellos cosa alguna — al menos no podemos certificarnos de ello — en la realidad. 2.° Los *realistas* lo afirman, pero de maneras distintas: *A*) Según los *realistas exagerados,* como Platón, existen formalmente fuera de nuestro espíritu, en el mundo de las ideas, unos seres universales que corresponden a cada uno de nuestros conceptos, aun genéricos, y de los cuales participan desde el exterior — participación (μέθεξις) que Platón nunca pudo explicar claramente — todos los individuos que los realizan. *B*) Según los *realistas moderados,* como Aristóteles y Santo Tomás, el universal se halla realizado en cada individuo al cual es atribuído legítimamente: *a*) *fundamentalmente,* cuanto a su comprensión, puesto que expresa total o parcialmente la quiddidad substancial o accidental del mismo, puesto que dice más o menos completamente lo que es, substancial o accidentalmente, tal individuo, *b*) pero *no formalmente,* cuanto a su extensión; como universal, sólo existe, en efecto, en nuestro entendimiento abstractivo, por el hecho de que generaliza. "*Universale est in re quoad id quod intelligitur, non quoad modum (universalitatis) secundum quem intelligitur*"; tal es la fórmula exacta del realismo moderado, el único que se con-

forma con los datos de la experiencia y que salvaguarda de veras el valor de realidad de nuestros conocimientos intelectivos.

Artículo II

La formación de la idea, del concepto

280. **Nociones.** — Los objetos inteligibles que hay en los tipos de ser no subsisten así en estado puro, ni en derredor nuestro, ni — como imaginaba Platón — en un mundo superior de las ideas cuya reminiscencia suscitarían en nosotros nuestras percepciones sensibles, por el hecho de haberlo contemplado en una vida anterior; sólo existen realizados en individuos materiales conocidos por la experiencia sensible. Nos es preciso, pues, despojarlos de sus datos para contemplarlos en sí mismos, en la estructura que forman sus notas inteligibles, con su capacidad indefinida de realización en otros individuos. Esta simple aprehensión intelectual de un objeto pensado comprende tres fases: la abstracción que ella supone, la formación de un concepto subjetivo donde ella se efectúa y la generalización que la completa y acaba.

281. **La abstracción.** — En el sentido general del vocablo, abstraer es *considerar en un objeto un elemento, un aspecto, aparte de los demás* — de los que, según una expresión corriente muy impropia, se "hace abstracción" —, aunque sea inseparable de ellos en realidad.

En la abstracción *impropiamente dicha* ese aspecto considerado aparte es un *aspecto sensible concreto,* verbigracia, la anchura o el color de *esta* mesa. Si hemos de hablar con exactitud, no hay ahí otra cosa que una *disociación* de realidades de un mismo orden, todas sensibles y concretas; se para simplemente atención a un aspecto del objeto que más nos interesa; no se "extrae" *(abstrahere)* de él nada que sea superior al orden sensible. Tal es, no obstante, la única significación dada ordinariamente a ese vocablo por los psicólogos modernos, que hablan así de la abstracción, ora espontánea, que sería la sensación — ¿no llama Laromiguière (1756-1837) a los sentidos "máquinas de abstraer"? —, ora reflexiva, que tiene lugar en la atención.

La *abstracción propiamente dicha* consiste, por el contrario, en extraer, en sacar del objeto material concreto presentado por la imagen una quiddidad, un tipo de ser que se encuentra realizado en él, y en elevarse, así, del orden sensible de los objetos singulares al orden intelectual de las esencias universales más o menos exactamente conocidas.

Según la medida en que el espíritu desprende más y más lo inteligible de la materia individuante, Aristóteles distingue *tres grados sucesivos de abstracción,* que determinan una inteligibilidad más perfecta del objeto en ella aprehendido, y la *jerarquía de las ciencias correspondientes.* El entendimiento puede, en efecto, abstraer en un objeto material:

1.° La quiddidad de sus cualidades sensibles (consideradas aisladamente o en su conjunto específico), independientemente de los caracteres individuantes de las mismas; tal es el objeto de las *ciencias de la naturaleza.*

2.° La quiddidad de la cantidad, independientemente de sus cualidades sensibles; es lo que estudian las *Matemáticas.*

3.° La quiddidad del mismo ser, independientemente de la cantidad de los seres materiales; es el objeto de la *Metafísica.*

Una cita particularmente sugestiva mostrará cuán mal se comprende hoy día la abstracción: "La abstracción total es lo propio de la Metafísica. Un filósofo decía humorísticamente: El botánico que quiere describir la alcachofa describe el tallo, la raíz, las hojas y la pelusa. El metafísico elimina todo esto, y estudia el resto. Semejante manera de proceder, expuesta en esta forma, parece absurda; sin embargo, es la propia de los metafísicos." (P. DELBET, *La science et la réalité,* pág. 121.) Con perdón de P. Delbet, diremos que el metafísico no efectúa ninguna eliminación real, como no la efectúan el matemático, el físico y el botánico cuando consideran respectivamente *la* esfera en una bola de billar, *la* fuerza en un caballo y *la* alcachofa en tal alcachofa. No hacen otra cosa que extraer un objeto inteligible universal de un dato concreto donde se halla realizado.

Con frecuencia la palabra "abstracción" se toma en el sentido concreto de resultado de la abstracción *(abstractum),* y expresa el objeto conocido, la idea objetiva. En este sentido se dice que *no hay que realizar las abstracciones,* es decir, prestar a nuestras ideas abstractas una existencia real fuera de nuestro espíritu, defecto extendido cual nunca en nuestros días, en que se habla a todas horas, como de realidades subsistentes, de la Naturaleza, de la Ley, del Derecho, de la Justicia inmanente, de la Libertad, de la Igualdad, etc.

282. **Mecanismo de la abstracción.** — Pura potencia en el orden del conocer, como la materia prima lo es en el orden del ser, nuestro entendimiento no está de sí en acto de ningún objeto inteli-

gible; no puede, en consecuencia, pensar si no es determinado a ello por un objeto inteligible que le haga pasar de potencia a acto. Ahora bien, en el mundo material que nos revelan las percepciones sensibles — incluso cuando unas experiencias repetidas han generalizado y hasta cierto punto esquematizado sus datos —, lo inteligible, envuelto en la ganga de las notas concretas, no se encuentra en acto — contrariamente a lo que dicen los platónicos —, sino sólo en potencia; no existiendo de hecho, no puede obrar sobre nuestro entendimiento para hacerse conocer de él. Nos hace falta, pues, una actividad intelectiva que sea capaz de hacer pasar lo inteligible material de potencia a acto, y que le permita, de este modo, actuar a nuestro entendimiento. Tal es la razón metafísica que movió a Aristóteles a distinguir en el hombre dos facultades intelectuales realmente distintas:

1.º El *entendimiento agente* — *intellectus agens,* según la expresión νοῦς ποιητικός, debida al comentador de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia —, cuya única función consiste en *abstraer*. No construye el contenido inteligible de la idea, a manera de las formas subjetivas de Kant, sino que, luz intelectual siempre en acto, ilumina, pone de relieve la quiddidad extrayéndola de la corteza sensible más o menos individual de la imagen, y, de este modo, hace de ella algo inteligible, capaz de fecundar, de determinar el entendimiento (el entendimiento pasivo) a conocerla; hace de ella, en una palabra, una *especie impresa intelectual*. Ésta tiene, pues, *dos causas subordinadas:* 1) el entendimiento agente, causa principal; 2) la imagen, instrumento objetivo, que determina la acción de aquél suministrándole un objeto por abstraer; a la manera que — comparaciones sensibles, forzosamente imperfectas — una radiografía tiene por causa el aparato empleado y el cuerpo interpuesto; o que una imagen proyectada sobre la pantalla es causada por la lámpara de proyección y la placa sobre la cual arroja sus rayos.

2.º El *entendimiento posible* (νοῦς παθητικός, *intellectus possibilis;* pues Santo Tomás usa la expresión *intellectus passivus* como sinónimo de la cogitativa), que es el entendimiento propiamente cognoscente. Esto nos lleva a estudiar la simple aprehensión intelectual del objeto pensado. Tras la fase pasiva de la fecundación hecha posible por la abstracción, sigue la fase vitalmente activa por excelencia de la *intelección*.

283. **La intelección.** — Fecundado por la especie impresa que lo convierte en el objeto en acto primero, el entendimiento posible,

hecho, así, principio adecuado de operación, reacciona como facultad vital que es, pasa de sí al acto segundo inmanente de percibir el objeto inteligible correspondiente en una especie expresa intelectual (Cf. n.º 177) — llamada concepto, idea subjetiva, verbo, palabra interior —, que se forma en él mismo; percepción y producción de verbo formalmente distintas, puesto que no siempre corren parejas, pero que en el hombre constituyen acá abajo una sola cosa en realidad. Esa especie expresa intelectual, cuya producción nos atestigua la conciencia — según el lenguaje corriente, pensar una cosa ¿no es formarse una idea de ella? —, no es el objeto que conocemos intelectualmente, sino sólo aquello en lo cual, el signo formal en que percibimos el objeto, aun antes de darnos cuenta de su presencia, lo que sólo hacemos luego por reflexión. Es necesaria, puesto que el objeto inteligible abstracto percibido por el entendimiento no existe así físicamente fuera de él, delante de él, y necesita ser llevado en él a un grado superior de actualidad inteligible que le permita actuarlo en forma vitalmente asimilada. Sólo gracias a ella, el sujeto inteligente pasa a ser, intencionalmente, otra cosa, y se realiza el principio: "*Cognoscens in actu est cognitum in actu.*"

El objeto inteligible que hay en la quiddidad es, pues, aprehendido por nosotros, no directamente en su ser físico exterior — como lo son las cualidades sensibles por la sensación —, sino en la idea subjetiva. No por esto deja de expresar, de una manera más o menos clara, lo que es la realidad exterior representada por la imagen, puesto que el entendimiento, en la reacción vital con que forma su idea para contemplar tal objeto, tiene como causa formal determinante de su actividad la especie impresa, abstraída de la imagen, que es, por ende, el acto según el cual aquél obra. El objeto inteligible, la quiddidad percibida es, pues, idénticamente la misma en la realidad y en la idea, pero no existe en ambas de la misma manera, por cuanto en aquélla se halla de un modo concreto y material, y de un modo abstracto e inmaterial en el espíritu.

Este admirable análisis de la intelección, esbozado por Aristóteles y completado por Santo Tomás y su escuela, exige un serio esfuerzo de reflexión para ser bien entendido. Ello se debe no a los principios simples y evidentes, a la luz de los cuales se efectúa el análisis, sino a la inmaterialidad del objeto, imposible de ser representado imaginativamente y, por lo mismo, desproporcionado a nuestro entendimiento, que sólo aprehende bien las quiddidades materiales. Santo Tomás atribuye lo suyo a cada uno de los aspectos del problema cuya consideración exclusiva ha conducido la filosofía moderna a errores contradictorios. Admite con los *empiristas* que todos nuestros conocimientos intelectivos provienen directa o indirectamente de los datos sensibles; pero salvaguarda su carácter original afirmando que se elevan por encima del orden sensible concreto hasta el orden inteligible de los tipos de ser univer-

sales, a la luz del entendimiento agente que los abstrae. Si, pues, al par de Kant, pone de relieve la intervención de un entendimiento innato, precisa contra él que ella consiste no en fabricar el objeto cuanto a su contenido inteligible, merced a unas formas subjetivas *a priori*, sino tan sólo en formar la idea subjetiva interior en la cual podemos contemplar el objeto inteligible abstraído de los datos de la experiencia sensible.

Si reconoce que la intelección es una *operación inmanente*, no deduce de ahí, como *Descartes* y sus discípulos más o menos directos, que no puede aprehender sino objetos interiores a la conciencia, ideas-retratos de las cosas, contempladas pasivamente en sí mismas, innatas, infusas por Dios o, cuando menos, sin relación cierta con el mundo exterior; antes bien explica que esa operación inmanente, esencialmente activa y vital, consiste para el entendimiento en *convertirse a sí propio en el objeto inteligible bajo la determinación de la especie impresa extraída de la imagen.*

Compréndese que un filósofo contemporáneo — Pablo Janet —, después de haber examinado las diversas teorías relativas al origen de nuestras ideas, termine su reseña con esta conclusión, por otra parte tímida: "Sin pronunciarme de una manera decisiva en favor de alguna de las teorías sobre el origen de las ideas, diré, con todo, que la que me parece más sencilla, menos conjetural y más conforme a los hechos es la doctrina aristotélica del entendimiento activo." (*Cours de Philosophie*, n.º 196.)

284. **La generalización.** — El objeto percibido en el concepto por la primera mirada *(intentio prima)* del entendimiento es el universal directo, es decir, una quiddidad abstraída de sus notas individuantes y, por lo mismo, universalizable. Adquiere de hecho esa universalidad, pasa a ser *formalmente universal (unum versus alia)*, gracias a una segunda mirada *(intentio secunda)* de *reflexión comparativa*, por la cual el espíritu lo considera actualmente como realizado o realizable en una multitud indefinida de individuos; he aquí en qué consiste lo que llaman hoy día *generalización*. En términos de Lógica (Cf. n.º 12), el universal directo es la idea objetiva abstraída cuanto a su comprensión; el universal reflejo o formal es la idea considerada, además, con su extensión.

Por generalización se entiende, a veces, la aplicación efectiva de una idea a toda una categoría de sujetos. Hay más bien ahí un juicio, que sólo es legítimo en cuanto se ha comprobado que todos estos individuos, ya de hecho, ya a causa de un tipo de ser común, realizan verdaderamente tal idea. Faltando esto, se hace una "generalización precipitada", como sucede con frecuencia.

Los *intuicionistas* contemporáneos formulan una *objeción*, ya harto antigua, a nuestra doctrina sobre la abstracción y la generalización. Según esa doctrina, dicen, abstraer consiste en retener un elemento común a varios objetos concretos dejando de lado las diferencias. Es así que, para hacer esto, el espíritu debería tener ya conocido ese elemento como común a tales obje-

tos, debería haber ya generalizado. Luego semejante abstracción es imposible. "Para generalizar — dice Bergson —, debe comenzarse por abstraer; mas, para abstraer útilmente, hay que saber ya generalizar." — *Mas,* si esta objeción tiene alguna fuerza contra la abstracción concebida, como lo es hoy día, a manera de una disociación, no tiene ninguna contra la abstracción propiamente dicha. Ésta, en efecto, sólo dice que el entendimiento aprehende en el objeto concreto una quiddidad desindividuada que no será conocida como general sino mediante la comparación posterior de la generalización.

285. **Las teorías empiristas y racionalistas.** — Réstanos ahora exponer brevemente las principales teorías de la abstracción y de la generalización que hallamos en la filosofía moderna, por más que ya no haya quien las defienda sin reserva en nuestros días. Pueden agruparse en dos grandes categorías generales que estudiaremos en detalle más adelante (Cf. n.º 306): las empiristas y las racionalistas, entre las cuales ocupa un justo medio el intelectualismo realista de Aristóteles y de Santo Tomás.

I. *La explicación empirista.* — El empirismo no ve entre la idea y la imagen sino una diferencia de grado de generalidad, no de naturaleza. Concibe, pues, la abstracción y la generalización como una automática combinación de imágenes por *substitución, asociación* o *superposición.*

Si hemos de darle crédito, la pretensa idea general no es otra cosa que una imagen privilegiada, apta para servir de *substituto* a una colección de imágenes particulares, consistiendo su generalidad únicamente en esa aptitud. La imagen que entre todas goza de ella es la palabra. La idea general no es, pues, otra cosa que un *vocablo común* (nominalismo). *Mas* el empirismo no dice cómo se efectúa esa substitución y, sobre todo, choca con la objeción capital de que el vocablo, dato distinto de la idea que él expresa, sólo es su asociado, no su substituto. La cuestión se plantea, pues, de nuevo: si la idea que el vocablo expresa no es más que una *imagen concreta,* ¿por qué nos aparece *aplicable* a una multitud de individuos? ¿Se dirá con *Taine* que el vocablo común, *asociado antes a numerosas imágenes particulares,* las despierta todas a la vez en virtud del nexo asociativo, produciendo, así, una impresión de generalidad? — *Mas* la conciencia nada nos dice de semejante proceso. Cuando yo tengo la idea de hombre, no evoco la imagen de todos los que he visto; menos todavía tengo la idea de una colección; conozco algo muy distinto de las imágenes de hombre, a saber, un tipo de ser. Es más, la idea general me aparece como aplicable a una multitud de individuos cuya imagen no poseo. — ¿Se pretenderá con *Stuart Mill* que la imagen única evocada por el vocablo es una imagen colectiva, compuesta, parecida a las de Galton, resultado de la *superposición* de numerosas imágenes particulares? — *Mas* hemos visto lo que hay que pensar de esas imágenes compuestas (Cf. número 276), cuya formación supondría, por otra parte, que nuestras imágenes permanecen de continuo completas en nosotros. Además, por poco precisas

que fuesen, nos aparecerían como imágenes particulares, sin valor de universalidad.

El empirismo no da, pues, ninguna explicación ni de la verdadera naturaleza ni de la formación de esa realidad psicológica, distinta de la imagen, que llamamos idea abstracta y general. Su explicación es tanto menos admisible cuanto desconoce la actividad personal que se manifiesta en el pensamiento. Aquí, como siempre, pasa totalmente por alto la *cogitatio,* el *acto* de pensar del sujeto pensante, y sólo considera los *cogitatums* — concebidos, contrariamente a toda experiencia, a manera de entidades independientes que resultan de la asociación o de la superposición automática de otras entidades (las imágenes), existiendo y obrando unas y otras por sí mismas —, como si todo objeto pensado no supusiera esencialmente un acto de pensar y un sujeto inteligente que lo piensa (Cf. n.° 250).

II. *La explicación racionalista.* — Bajo sus diferentes formas el racionalismo exagerado — ora el de Descartes, Bossuet, Fénelon y Malebranche, quienes sostienen que algunas de nuestras ideas, si no todas, son innatas, o infusas por Dios, o vistas en Dios; ora el de Kant, más radical, que ve en el contenido inteligible de aquéllas la obra de unas formas subjetivas del entendimiento humano —, el racionalismo, decimos, afirma que *nosotros formamos nuestras ideas más o menos independientemente de la experiencia sensible,* sin necesidad, por lo tanto, de abstraerlas. — *Mas* podemos descartar de una vez todas esas concepciones por la sola razón de que chocan con el hecho cierto — tan vigorosamente expuesto a Descartes por John Locke — de que nuestro entendimiento tiene como objeto formal propio la quiddidad de las cosas materiales presentadas por la imaginación y de que, por lo tanto, *saca todas sus ideas de los datos de los sentidos* (Cf. n.° 269).

286. **El desarrollo de nuestras ideas.** — Desprendidas de la corteza material de la experiencia sensible, nuestras ideas distan mucho de tener en seguida la claridad y la precisión perfecta que evidentemente tendrían si fuesen innatas o infusas por Dios. Están sujetas a un progreso lento, que va de la generalidad más confusa a la distinción cada vez más precisa. Lo que nuestro entendimiento infantil percibe en primer lugar es el ser; no, por cierto, el concepto perfectamente abstracto y análogo de ser, fruto de la especulación filosófica, sino un objeto sensible confusamente conocido

bajo la vaguísima formalidad de ser, *de algo*; y luego, por oposición, el correspondiente concepto de no-ser, seguido de los conceptos de división, unidad, pluralidad, verdad y bien, aspectos transcendentales del ser. Poco a poco va distinguiendo entre sí las diferentes cualidades sensibles de un objeto concreto; después esas cualidades cambiantes de la substancia estable — conocida desde luego en su existencia, si no en su naturaleza exacta —, en función de la cual se efectúa tal cambio; luego las cualidades propias, las propiedades, ciertas cualidades accidentales. El conocimiento — distinto, y ya no solamente confuso, como a la primera ojeada — de un conjunto constante de tales propiedades le permite construirse una definición real, al menos descriptiva, de tipos de ser específicos; muy raras veces una definición esencial a base de género próximo y diferencia específica que sean la razón de ser de todas esas propiedades: indagaciones, siempre perfectibles en profundidad y en extensión, a las cuales sólo se niega el conocimiento propio de la individualidad de las cosas: "*Omne individuum est ineffabile.*"

Además, con las ideas sacadas de la experiencia, el entendimiento puede forjar ideas complejas, nuevas síntesis inteligibles, siguiendo los procedimientos que hemos estudiado al tratar de la imaginación creadora.

287. **Las nociones primeras.** — Reciben este nombre — a partir de Descartes, quien sostenía que no pueden provenir de la experiencia sensible, y que son innatas y anteriores a todas las demás — ciertas nociones que nos elevan sobre nuestro mundo y se resumen todas en la de *absoluto*, a saber, las nociones de:

1.° *Necesario* — lo que no puede menos de ser; opuesto a contingente.

2.° *Infinito* — lo que excluye positivamente (distinto, por tanto, de lo indefinido) todo límite; opuesto a finito, limitado.

3.° *Perfecto* — lo que contiene plenamente toda perfección; opuesto a imperfecto.

4.° *Absoluto* — lo que de nada depende *(ab-solutus)*, por el hecho de bastarse a sí mismo, y de quien todo depende; opuesto a dependiente, relativo.

Mas estas nociones no tienen en nuestra mente la prioridad cronológica imaginada por Descartes, puesto que no son más innatas que cualquiera otra. Para explicarlas no es necesario recurrir a una visión en Dios (Malebranche), ni reducirlas a una simple adición de lo finito a lo finito (empiristas). Débense, en efecto, a la actividad del entendimiento, el cual, percibiendo ciertas perfecciones positivas en seres más o menos contingentes, finitos e imperfectos, deja aparte sus imperfecciones, y, gracias al principio de razón suficiente, se eleva a la concepción de un ser exento de todas estas imperfecciones en quien, por el contrario, la perfección se realiza en su grado supremo, y que, plenamente independiente, es la necesaria razón de ser de todos los seres dependientes.

CAPÍTULO XI

EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

§ III. — *El juicio y la creencia*

En la segunda operación del espíritu, que es el juicio, hay que considerar dos aspectos distintos: primeramente la afirmación en la cual consiste el acto de juzgar, «κατηγορεῖν τι τινος»; luego la creencia en esa afirmación, que acompaña a todo juicio interior.

ARTÍCULO I

El acto de juzgar

288. **Nociones.** — Juzgar es unir por la afirmación o separar por la negación, ora dos ideas objetivas, dos objetos pensados (juicio categórico), ora dos afirmaciones, una de las cuales depende de la otra (juicio hipotético).

Aquí ya no consideramos, como en Lógica, el juicio en cuanto a la proposición mental u oral que es su fruto: obra artificial, compuesta de dos términos unidos por la cópula "*est*" o de dos proposiciones condicionadas la una por la otra, cuya explotación legítimamente posible indaga el lógico con vistas a la investigación o demos-

tración de la verdad. Estudiamos la *operación vital* en virtud de la cual el entendimiento afirma la identidad material (Cf. n.º 21) de dos ideas objetivas, de dos objetos pensados, y, al propio tiempo, su conformidad, en esta identificación misma, con lo que es (con la realidad); operación, observa Santo Tomás, tan diferente de la proposición, que es obra suya, como lo es la construcción de una casa de la casa construída (*S. Th.*, 1.ª 2.ae, q. 90, a. 1, ad 2).

Si bien no se encuentra formalmente — al igual del raciocinio — en el ángel, cuyo espíritu intuitivo percibe de una sola ojeada el objeto existente en su naturaleza y sus propiedades, sin necesidad de "componer" conceptos, esa operación es *la más perfecta del entendimiento humano*. La simple aprehensión intelectual de las ideas la prepara; el raciocinio la supone, no siendo, por otra parte, más que un medio para llegar a un juicio legítimo, a una conclusión cierta, cuando la conveniencia de los dos términos no aparece inmediatamente evidente. En este sentido se puede aceptar la fórmula moderna: "*pensar es juzgar*", sin admitir por esto las concepciones de Kant, quien hace de las ideas el resultado de juicios, la obra de ciegas subsunciones mentales (Cf. n.º 291). El juicio manifiesta, pues, claramente la superioridad de la inteligencia sobre el conocimiento puramente sensible: "A mi modo de ver — escribe J. J. Rousseau —, la facultad distintiva del ser activo o inteligente consiste en poder dar un sentido a la palabra *est.*" (*Emilio,* IV.) Por otra parte, Max Müller ve en el juicio "el Rubicón que separa la animalidad de la humanidad"; metáfora excesiva, por cuanto equivale a olvidar que la simple aprehensión intelectiva ya revela nuestra superioridad intelectual respecto al animal.

La palabra "juicio" se toma a veces en sentidos derivados. Significa, en tal caso, ora el entendimiento en cuanto juzga — verbigracia, tener el juicio recto —, ora, más frecuentemente, la rectitud y la ponderación del espíritu en sus afirmaciones, sobre todo de orden práctico — verbigracia, tener juicio, ser hombre de juicio, dar pruebas de juicio, etc. —. En este orden práctico, compuesto de acciones concretas, individuales y contingentes, las ideas y leyes universales sólo desempeñan un papel secundario; por esto la prudencia — que hace apreciar correctamente, a la luz de la experiencia adquirida, lo que es bueno hacer en cada caso particular — forma al hombre de juicio más que la ciencia teórica.

289. **División.** — Sin insistir aquí en las divisiones propuestas en Lógica (Cf. n.º 23), sin hablar de la famosa distinción kantiana de los juicios analíticos y sintéticos *a priori* o *a posteriori*, que más bien

afecta a las proposiciones y de la cual trataremos más adelante (Cf. n.° 316), podemos distinguir, desde el punto de vista psicológico, juicios:

1.° *Reflexivos* o *espontáneos*, según vayan o no precedidos de un atento examen y de una comparación formal de las dos ideas.

2.° *Mediatos* o *inmediatos*, según sean o no afirmados gracias a un raciocinio.

3.° *De evidencia objetiva* o *de fe*, según que la conveniencia entre las dos ideas aparezca evidente de sí o evidentemente creíble por la autoridad de testigos.

4.° *Ciertos, opinables, dudosos*, según se los afirme sin temor de errar o con un temor más o menos tenue de error. Solamente los primeros son juicios en el sentido pleno de la palabra.

5.° *Analíticos* o *sintéticos*, según que la conveniencia del sujeto y del predicado aparezca por el simple análisis objetivo de los mismos, o solamente a la luz de la experiencia. Hay, pues, juicio analítico cuando el análisis del sujeto muestra que el predicado está incluído en la comprensión del mismo — así ocurre en toda definición, completa o parcial —, o cuando el análisis del predicado revela que éste incluye al sujeto, del cual expresa una propiedad esencial: verbigracia, el hombre es capaz de reír; lo que no existe *per se* existe por otro, etc. — Insistiremos en esta distinción al tratar del idealismo transcendental de Kant, que le da un sentido ilegítimo (Cf. número 316).

La distinción entre juicios *explícitos* e *implícitos* (que no se formularían formalmente en el espíritu) propuesta por ciertos psicólogos modernos, sobre todo por los intuicionistas contemporáneos, es muy discutible. Si, en efecto, el juicio es la operación por excelencia de nuestra actividad mental, sólo lo es en verdad a condición de ser consciente. En los ejemplos aducidos por los partidarios de esa distinción y sacados principalmente de nuestras percepciones concretas que regulan nuestra acción práctica o del incesante examen con que acompañamos nuestros actos, sólo hay verdaderamente juicio, si éste es pensado, aunque sea muy rápidamente; de lo contrario, se trata de reacciones no pensadas o de impresiones afectivas.

290. **Análisis del juicio.** — Según la doctrina intelectualista de Aristóteles y de Santo Tomás, el juicio es una operación intelectual una e indivisible, superior y posterior a la formación de las ideas — que le suministran materia —, y consistente en el asentimiento personal a una proposición formada. Veamos de analizar las *etapas* por que pasa el entendimiento para juzgar, etapas que a menu-

do se recorren en un instante, pero que también a menudo se suceden más marcadamente y aun se hallan aisladas la una de la otra.

Por lo pronto, es preciso que tengamos *presentes al espíritu* — por asociación espontánea o de otro modo — *dos ideas,* objetos de simple aprehensión intelectual, o al menos, si se trata de un juicio de experiencia concreta, una imagen y una idea.

En este último caso — por ejemplo, este escritorio es negro — se parte, en realidad, de una síntesis concreta — escritorio negro — conocida mediante la percepción sensible y que la simple aprehensión intelectual ha como descompuesto para extraer de ella la idea abstracta "negro", en espera de que el juicio la recomponga en una síntesis pensada. Por esto dice Santo Tomás (*De Veritate,* I, 9-11) que la percepción sensible, por el hecho de aprehender las cualidades sensibles en su existencia concreta y de ir ya acompañada de creencia implícita en su realidad, imita de algún modo el juicio, pudiéndose denominar, desde este punto de vista, verdadera o falsa, según haga conocer o no las cualidades concretas tales como están en el sujeto. Víctor Cousin y tras él los intuicionistas contemporáneos han exagerado singularmente el alcance de ese carácter sintético de la percepción sensible, viendo en ella un verdadero juicio implícito y atribuyéndonos, por este motivo, un poder intelectual intuitivo.

Nosotros reunimos o separamos esos dos datos; *hacemos de ellos el sujeto y el atributo de un enunciado susceptible de pasar a ser la materia de un juicio.* Es fácil discernir esta fase, con harta frecuencia descuidada hoy día, cuando juzgamos tras madura deliberación: antes de afirmar algo, formamos entonces varios enunciados problemáticos, en los que la palabra "es" sólo tiene un valor copulativo, no judicativo; son otras tantas hipótesis acerca de lo que es, a las cuales no prestamos todavía nuestro asentimiento, quedando en suspenso nuestro espíritu.

Más aún; con frecuencia formulamos semejantes enunciados sin pensar siquiera en juzgar de veras. ¿A cuántos compradores de billetes de lotería no se les ocurre decir, sin pretender afirmar nada: "Me caerá el gordo — ya soy rico — tengo asegurado mi porvenir — compraré esto o aquello, etc."?

Antes de pronunciarnos sobre un enunciado, antes de juzgar, debemos *comparar* sus términos para ver si convienen entre sí, si el objeto inteligible expresado por el atributo existe verdaderamente en el sujeto tomado en su realidad extramental (actual o posible). Esta comparación se hace de distintas maneras: 1.º Ora, tratándose de *juicios de experiencia concreta,* por reflexión sobre la imagen de donde ha sido abstraída la idea del predicado, reflexión en cuya

virtud el entendimiento ve si tal idea está realizada en el objeto representado por la imagen. 2.° Ora, tratándose de *juicios universales abstractos*, a la luz de una evidencia inmediata en la que aquél ve si el predicado pertenece a la comprensión del sujeto o incluye necesariamente a éste a título de propiedad, por ejemplo: El todo es mayor que la parte. 3.° Ora por *raciocinio*, cuando la conveniencia no aparece evidente a la primera ojeada del espíritu.

A menudo la percepción de esa conveniencia del sujeto y del predicado es *ilusoria*, por efecto de precipitación, de examen insuficiente y, sobre todo, de influencias de orden sentimental: tal es el caso de todos los juicios falsos que no son mentiras; en las afirmaciones gratuitas, falta incluso del todo. En los juicios de fe lo que el espíritu percibe no es propiamente la conveniencia, sino su afirmabilidad, a causa de la evidente autoridad de los testigos.

La percepción de la conveniencia del predicado con el sujeto no parece constituir aún el juicio; hace falta para esto — a veces tras una intervención legítima de la voluntad, necesaria para subvenir a la insuficiencia práctica de unos motivos especulativamente suficientes, como ocurre en la fe religiosa (Cf. n.° 295) — la *afirmación* propiamente dicha, por la cual declaramos — con toda la autoridad de nuestra persona inteligente, juez en todos los terrenos del ser —, por la cual *juzgamos*, prestando a ello nuestro *asentimiento*, que el predicado del enunciado conviene al sujeto; que los dos objetos mentalmente distintos que ellos expresan se identifican de hecho en una misma cosa existente — con una existencia actual o posible, según el caso —: *idem re, diversum ratione;* que, por consiguiente, nuestro anterior enunciado es conforme a la realidad. En esta afirmación el entendimiento es iluminado por una evidencia universal superior a todo dato particular, a saber, por la del principio de identidad, ley fundamental del pensamiento por ser la ley primera del ser: "*Affirmare et negare simul de eodem est impossibile.*"

Síguese de esto que la *verdad* lógica sólo puede hallarse formalmente en el juicio del espíritu, que afirma de un objeto pensado lo que es realmente y que, por lo mismo, se considera *("in actu exercito")* conforme con lo que es. Ahí solamente se realiza esa conformidad de una identificación (de dos objetos pensados hecha por la afirmación) con una identidad (realizada en la cosa) que para el entendimiento humano abstractivo es la verdad lógica: "*adaequatio mentis ad rem*".

Finalmente, el juicio se expresa por la enunciación de un momento antes — percibida en un verbo nuevo distinto de sus ideas

componentes —, dotada al presente de un valor judicativo por el hecho de que la cópula tiene ahora en ella su verdadera significación de existencia extramental (actual o posible). Por el mismo hecho pasa a ser una *proposición,* una e indivisa como es uno e indivisible el acto del juicio.

291. **Teorías empiristas y racionalistas.** — Ahora nos es más fácil ver cuán poco responden las explicaciones del juicio dadas por los empiristas y los racionalistas a ese acto intelectual, tal como nos lo da a conocer la conciencia.

I. *Teorías empiristas.* — El juicio consiste:

1.º Según Condillac (1715-1780), en una comparación que se reduce a la *presencia simultánea de dos sensaciones,* sentidas o imaginadas de una manera atenta, y, por lo mismo, predominantes.

2.º Según *Hume y los asociacionistas,* en la evocación automática, debida al hábito, de una "idea" por otra "idea"; juzgar no es otra cosa que *asociar.*

Mas: 1.º Los *términos de las proposiciones,* con las cuales se formula el juicio, no son meras sensaciones o imágenes; el atributo — y, en las proposiciones universales, también el sujeto — expresa un concepto objetivo, un tipo de ser abstracto. 2.º La *forma* del juicio es todavía peor interpretada que su materia. Una simple simultaneidad o sucesión de imágenes que permanecen aisladas y pueden, por otra parte, multiplicarse indefinidamente, como en la divagación del espíritu, no explica de ningún modo la determinada síntesis mental de identificación de dos objetos pensados que el espíritu afirma cuando juzga, ni el asentimiento que a ella presta. 3.º Los *experimentos* de la escuela de Würzburg han demostrado que la afirmación del juicio no va acompañada de otra imagen que la de los términos, de la cual ella se distingue netamente.

Solamente cabe conceder a los asociacionistas que la asociación puede suministrar al entendimiento materia para sus proposiciones y repetir espontáneamente juicios anteriores hechos habituales.

II. Teoría *racionalista.* — La principal es la de *Kant,* quien, a fuer de conceptualista (Cf. n.º 279), niega que la idea universal del predicado pueda sacarse de un sujeto singular por abstracción, concluyendo de esto que, lejos de presuponerse al juicio, es, por el contrario, su resultado construído por nuestro espíritu merced a un *procedimiento de subsunción.* Este procedimiento consiste en colocar ciegamente el "fenómeno" sensible, el sujeto, bajo una cate-

goría subjetiva universal, en verlo a través de esta categoría, lo que a los ojos de nuestro espíritu le dota de un predicado universal. Juzgar no es, pues, afirmar una relación de conveniencia percibida entre el sujeto y el predicado; es construirla a ciegas, no siendo otra cosa la verdad que la coherencia del pensamiento consigo mismo. — *Mas*, aparte de que la existencia de semejantes categorías subjetivas no es demostrada en modo alguno por Kant, esta concepción es contraria a lo que hemos dejado sentado, a saber, que el entendimiento saca lo abstracto y lo universal de los datos concretos y particulares de la experiencia; es contraria, asimismo, a lo que nos dice nuestra conciencia a propósito del juicio que ella nos revela como la afirmación de una relación verdaderamente percibida por nosotros.

Artículo II

La creencia

292. **Nociones.** — La palabra creencia tiene en el léxico de la Psicología diversos sentidos, cuya variedad contribuye no poco a hacer confusas las discusiones sobre esta materia.

En el sentido *subjetivo* significa el asentimiento, la adhesión del espíritu a lo que él afirma; en el sentido *objetivo* designa el objeto, la materia de tal afirmación; y en uno y otro sentido se aplica:

1.° Ora a una proposición que se admite personalmente, reconociendo al mismo tiempo que puede no imponerse al espíritu ajeno y ser puesta en duda; por ejemplo: "Creo que el vencedor de la primera batalla del Marne fué el mariscal Joffre."

2.° Ora a una proposición que se enuncia en calidad de opinión, sin afirmarla categóricamente; por ejemplo: "Creo que mañana hará buen tiempo."

3.° Ya a una proposición de la que estamos ciertos — a menudo con ardor — en materias que no son susceptibles de verificación experimental ni de demostración racional; en este sentido hablan los autores modernos de creencias religiosas, morales y políticas, como si toda certeza racional estuviese excluída de esas esferas del pensamiento y como si únicamente el sentimiento y la voluntad de creer pudiesen determinar el asentimiento a ese respecto,

Asimismo, *Kant* llama creencia un juicio cierto afirmado sin motivo intelectual suficiente, como consecuencia de una necesidad de la razón práctica. Tales son para él los "*postulados*" *de la razón práctica:* libertad humana, inmortalidad del alma y existencia de Dios, exigidos por ese hecho incontestable del orden práctico que es el deber, aunque desmentidos por los análisis de la razón pura.

4.º Ya a una proposición admitida estribando en el testimonio ajeno, trátese de hombres o de Dios; por ejemplo: "Creo que Napoleón I murió en 1821; que Dios existe en tres Personas."

5.º O bien a una proposición, sea cual fuere, de la cual se está convencido.

En este capítulo entendemos por creencia *el asentimiento, la adhesión intelectual a un juicio cualquiera, sea o no legítimo.*

Este "sentimiento intelectual", como se le llama hoy día, se halla ya en estado implícito en nuestras percepciones concretas, conforme a las cuales regulamos nuestra actividad exterior de cada instante, sin formar juicio propiamente dicho. Sólo cuando la realidad, distinta de como creíamos percibirla o nos la imaginábamos, nos sale al paso inesperadamente, ejecutamos un acto de juicio reflexivo. Son, sin duda, experiencias de este género las que primitivamente dan lugar a la negación en el párvulo. Éste se halla naturalmente inclinado a creer real todo cuanto percibe todavía muy torpemente, todo cuanto imagina, todo cuanto oye decir (credulidad ingenua); y cuando se le impone la realidad contraria a lo que creía y a menudo deseaba, sufre una desilusión que en su espíritu se formula por un juicio negativo de la cualidad que él prestaba al objeto. Pero no hay asentimiento formal, consciente, reflexivo, *creencia propiamente dicha, sino con la afirmación del juicio;* cuando nos contentamos con interrogar, rogar, amenazar, mandar, poner en duda, citar el pensamiento ajeno, se piensa, pero no se afirma nada.

293. **Causas de la creencia.** — La creencia, elemento esencial de la afirmación, es siempre un acto, una actitud activa del *entendimiento,* único que forma el juicio. La cuestión delicada está en discernir las causas que pueden mover el espíritu a prestar así su asentimiento.

No incumbe a la Psicología investigar en qué casos es *legítimo* ese asentimiento, en qué casos tenemos derecho de decidirnos a una afirmación cierta. Veremos en Criteriología que sólo la *evidencia percibida del objeto* — inmediata o mediata; bien del mismo objeto afirmado (intrínseca), bien cuando menos de su afirmabilidad basada en la veracidad evidente de un testigo (extrínseca) —, criterio universal y supremo de verdad, es fundamento de las certezas legítimas y nos da derecho a ese goce superior que se experimenta en la segura posesión de la verdad. Tales son las causas que en nuestra vida cotidiana determinan *de hecho* nuestras *creencias, legítimas o no,* que aquí debemos analizar.

I. La primera de esas causas puede ser el *objeto mismo* — esto es, la conveniencia del predicado al sujeto de la proposición — que se impone con una evidencia tal, inmediata o mediata (obtenida mediante un raciocinio) al espíritu, que éste le presta su asentimiento por un juicio afirmativo (o negativo), sin que la voluntad tenga que intervenir positivamente. Así ocurre en esa creencia perfecta que forma la *certidumbre experimental o racional;* verbigracia, hace sol, $2 + 2 = 4$, la suma de los ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos. En semejante caso la creencia es comunicable — verbigracia, por demostración — a otros espíritus capaces de comprender los términos y de percibir la conveniencia evidente de los mismos, puesto que se funda en una causa enteramente objetiva, de valor universal, independiente de nuestras personales disposiciones afectivas. Con todo, esa evidencia puede ser ilusoria a causa de la complejidad del objeto cuyos diversos aspectos inteligibles quizá no se han distinguido bastante, siendo conveniente, en tal caso, verificarla mediante la discusión con otros.

Las *teorías voluntaristas* que atribuyen *toda* creencia al influjo de la voluntad son, pues, inexactas. Así:

I. Según *Descartes,* heredero más o menos directo de las doctrinas de Duns Escoto (1266?-1308) y de Guillermo de Occam (1295?-1350), el entendimiento es puramente pasivo y sólo puede concebir las ideas, sin afirmar o negar nada; únicamente la voluntad, activa y libre, puede juzgar, por cuanto siempre nos es facultativo suspender el propio juicio. — *Mas:* 1.º Hay en nuestra vida cotidiana una muchedumbre de juicios, sobre todo de experiencia, que nos son impuestos por objetos evidentes, de una manera necesaria, sin ninguna intervención de la voluntad. Si con respecto a los juicios reflexivos la voluntad puede obrar sobre el espíritu e impedirle juzgar, incluso cuando posee la evidencia del objeto, débese esto a una influencia indirecta que concierne simplemente al tránsito al acto interior de juzgar *(exercitium actus),* pero que en nada determina el sentido del juicio. 2.º Si todo juicio es obra de la voluntad libre, todo error resulta voluntario y culpable.

II. Según el *voluntarismo contemporáneo* de Renouvier (1815-1903), Lapie, y principalmente de los pragmatistas, todos nuestros juicios son actos de fe más o menos imperados por la voluntad, por los sentimientos, por el "deseo de creer", sin que ninguno sea puramente intelectual. En efecto: 1.º Con frecuencia las creencias más recias no son racionales; verbigracia, las creencias políticas y religiosas. — *Mas* no ocurre siempre así, y esto sólo prueba que en realidad no todas nuestras convicciones están fundadas en la evidencia, no todas son legítimas. 2.º El análisis del juicio nos muestra que la voluntad interviene siempre: *a*) para prestar atención — *mas* la atención voluntaria no siempre se requiere y, por otra parte, no hace más que preceder a la afirmación, sin que constituya en modo alguno la creencia; *b*) para suspender la discusión de los argumentos en pro o en contra — *mas,* a menudo, el enten-

dimiento, ante un objeto evidente, no ve argumentos contrarios o percibe, de suyo, la futilidad de los mismos; *c*) para creer en el principio de contradicción, indemostrable, fundamento de toda afirmación — *mas* no tiene necesidad de ser demostrado; el entendimiento ve directamente su verdad, puesto que es evidente por sí mismo.

II. La segunda causa que puede hacer sentir su influjo sobre el asentimiento del espíritu es la *voluntad,* y esto de una manera indirecta o directa.

1.° De una *manera indirecta* — haya o no evidencia, sea ésta intrínseca o extrínseca —. Su intervención más o menos próxima tiene entonces por objeto:

a) Disciplinar el espíritu para habituarlo a no divagar, a fijarse en una cuestión determinada, a ahondar en ella sin detenerse superficialmente en las imágenes sensibles, a tornarse ávido de certidumbres verdaderamente personales. Intervención de orden general, como se ve, y asaz remota.

b) Aplicar el entendimiento al estudio enteramente objetivo de tal problema, al examen concienzudo de los argumentos en pro o en contra, con una atención perseverante, un trabajo porfiado, un humilde amor a la verdad, halague o no, e interesarle en la búsqueda de la solución. Así Pascal, cuando desenvuelve su incontestable argumento de la apuesta *(Pensamientos)*, parece no tener otra ambición que la de suscitar en el impío un movimiento saludable de la voluntad que le lleve a reflexionar sobre las pruebas de la existencia de Dios (Cf. t. II, n.° 834).

c) Descartar resueltamente ciertas objeciones que se tienen como fútiles e irrazonables — porque no destruyen las razones para afirmar —, pero que no dejan, con todo, de producir impresión, por una u otra causa; por ejemplo, cuando en un problema de matemáticas, previa la seguridad de no haber incurrido en errores de cálculo, se llega a una solución sorprendente. En el terreno moral esa clase de intervención desempeña un papel importante. Consiste, entonces, no sólo en apartar al espíritu de prejuicios, de fútiles objeciones intelectuales a las que el interés en no cambiar de ideas o de vida puede atribuir un peso que no merecen, sino también en remover, mediante una vida moral más recta, los obstáculos que las aficiones o las pasiones humanas pueden aportar a la visión de la verdad: *"Omnis, enim, qui male agit, odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera eius. Qui autem facit veritatem, venit ad lucem."* *(Evangelio de San Juan,* III, 20.)

Esta influencia indirecta de la voluntad no se limita a disponer el espíritu a creer; es ella, asimismo, quien puede imprimir luego a una creencia — determinada o no por la evidencia, legítima o no —, por hallarla buena en sí o respecto a nosotros, un empuje, merced al cual adquiere un extraordinario poder de acción sobre el gobierno de nuestra vida: entusiasmo, calor o profundidad de convicción, que nada añade, sin duda, a su valor racional, pero que tampoco le quita nada, contrariamente a lo que suele decirse, y que no debe confundirse con el *fanatismo*, con ese estado psicológico de un hombre que tiene como único motivo de su creencia el mismo ardor que emplea en defenderla. De una creencia predominante de esta clase entiende hablar el predicador citado por Pablo Bourget en una de sus novelas *(El Discípulo)*, cuando dice: "Sabemos muy bien que hemos de morir, pero no lo *creemos*"; es decir, no hacemos pesar esta certeza sobre nuestra conducta; vivimos como si pensásemos que nunca hemos de morir.

Infiérese de ahí qué sentido legítimo puede darse a la célebre divisa tomada de Platón (*República*, VIII): "*Hay que ir a la verdad con toda el alma.*" Deben emplearse todos los esfuerzos para encontrar la verdad — sobre todo en punto a dirección de la vida moral —; para subordinar todas las energías, todos los sentimientos y todas las inclinaciones a esa búsqueda, hecha de una manera enteramente objetiva; y, una vez se haya manifestado la verdad al espíritu, para obrar de conformidad con ella y concederle todos los sacrificios que exija. Pero no hay que atribuir a dicha fórmula el sentido pragmatista que hartas veces se le ha dado, o sea, el de que la verdad se consigue por la sensibilidad o por la voluntad no menos o acaso más que por el entendimiento, y el de que aquélla se manifiesta en el hecho de verse satisfechas las aspiraciones de esas facultades. Tales satisfacciones pueden muy bien revelarnos, en efecto, lo que es bueno para nosotros — con razón o sin ella —, lo que es conforme a nuestras personales disposiciones afectivas, pero no lo que es verdadero, lo que es conforme a la realidad objetiva.

2.° De una *manera directa, positiva*, de suerte que la intervención de la voluntad sea verdaderamente la causa del asenso prestado por el entendimiento, que no es determinado a ello por la evidencia intrínseca del objeto (= de la realización del predicado en el sujeto). Semejante asentimiento puede ser legítimo o ilegítimo.

A) *Legítimo.* — Lo es cuando el objeto de la creencia sólo es evidente con una *evidencia extrínseca*, que resulta de la evidente veracidad del que lo atestigua. El espíritu tiene entonces, sin duda, la evidencia (intrínseca) de que este testimonio — de un hecho o de una doctrina, poco importa — puede prudentemente ser creído, ser admitido como conforme a la realidad; pero no por esto posee la evidencia directa de que la cosa atestiguada sea realmente así. El entendimiento no puede, pues, ser determinado a afirmar, a creer esto, sino bajo la acción de la voluntad, la cual se lo impera, muy legítimamente, desde luego, puesto que existe un motivo racional para creer (la evidencia de la veracidad del testigo). Tal es lo que

ocurre en nuestras innumerables afirmaciones ciertas de todas clases, fundadas únicamente en testimonios orales o escritos — verídicos o no, de hecho —, sin que veamos razón alguna para dudar prudentemente de su veracidad; por ejemplo, que Corneille es el autor de *Le Cid;* que Nueva York existe; que nacimos en tal fecha, etc. En realidad, la mayor parte de nuestras certezas históricas, prácticas y aun de orden "científico" no tienen otro fundamento. Incluso los "sabios", fuera, se entiende, del objeto especial de sus estudios personales, aceptan sin reserva los datos que les suministran los manuales, tratados o diccionarios, etc., fiándose de sus respectivos autores.

Esta intervención legítima, ese imperio de la voluntad, puede ser necesaria o libre según los casos.

Es *necesaria* — conforme a una acertada distinción extensamente explanada por el cardenal Billot en su *Tratado de la Fe* — cuando el asentimiento de la fe se funda inmediatamente en la evidencia de la veracidad del testimonio *(evidentia in attestante)*, que resulta, no de la autoridad personal del testigo, que puede ser nula, sino de las circunstancias de su testimonio, de su acuerdo con otros testimonios, etc. A la luz de una tal evidencia la voluntad interviene necesariamente, porque vemos que sería absurdo e inútil resistirse sin razón alguna a admitir lo que es así afirmado, aun cuando nos desagrade. Por producirse esa intervención de la voluntad — afirmada, con razón, por Santo Tomás — de un modo necesario en semejante caso, se explica, sin duda, que varios autores no la hayan observado y aun hayan negado que tuviese lugar.

Es *libre* cuando se funda inmediatamente en la evidencia — que no excluye, desde luego, la anterior — de que el testigo, la persona que nos afirma tal cosa, es, por razón de su habitual autoridad personal, digna de crédito en todo cuanto dice. Tenemos en esta evidencia *(evidentia credibilitatis)* un motivo razonable para creer lo que es así afirmado; pero aquí la voluntad es físicamente libre de imperar el asentimiento, porque se trata de otorgar confianza a la autoridad de otro, de tributarle el homenaje de nuestra adhesión intelectual.

Tal es, por ejemplo, el caso del que se convierte a la verdad religiosa. Ha reconocido, por los motivos de credibilidad (milagros) de que va acompañada, que la doctrina de Jesucristo, perpetuada en la Iglesia católica, es verdaderamente revelada por Dios; está convencido de que Dios, cuando habla, no puede engañar ni engañarse, y de que todo cuanto dice, por misterioso que pueda parecerle, es verdadero. Tiene, pues, especulativamente hablando, motivos suficientes para creer. Sin embargo, no se decide a poner su acto de fe, a rendir el homenaje de su entendimiento al Entendimiento divino, admitiendo por su autoridad unas verdades que no comprende. La obscuridad de esos misterios es para su razón, extraviada por la imaginación, la ocasión de forjar varias objeciones — que, por poco que reflexione, sabe muy bien que son fútiles, puesto que Dios no puede enseñar el error —, a las que añade una fuerza especial la perspectiva de venir luego obligado a someterse a una

ley moral austera. Es preciso que la voluntad intervenga entonces libremente, no ya tan sólo de la manera indirecta antes explicada (Cf. n.º 293, II, 1.º), sino directamente, para imperar al entendimiento una adhesión debida racionalmente a la autoridad de Dios, para obligarle a hacer un acto de fe que, siendo a la vez racional y libre, es también, en consecuencia, meritorio.

B) *Ilegítimo.* — *Cuando falta la evidencia objetiva,* cuando no hay en el objeto razones que autoricen una afirmación, la voluntad suele intervenir de una manera directa. Sin añadir nada al valor especulativo de aquéllas, lo suple prácticamente con su decisión y determina al entendimiento, que debería permanecer en la duda, a juzgar en tal sentido más allá de lo que percibe, a *prestar, por lo tanto, un asentimiento ilegítimo* — sea de hecho verdadera o falsa la proposición que lo expresa —, incomunicable a otros por vía de demostración. La voluntad obra, así, *bajo el atractivo, más o menos conscientemente sentido, de un interés cualquiera;* el asentimiento que ella impera se halla en la línea de ese interés, es conforme a una tendencia, a un deseo más o menos confesado; en una palabra, es bueno para nosotros, si no verdadero. Se obra así, ora para satisfacer un *sentimiento* personal: simpatía o antipatía, que pesan muy fuertemente sobre nuestros juicios concretos relativos a las personas y a los actos ajenos, al extremo de hacernos ciegos ante la misma evidencia; vanidad, que nos impele a pronunciarnos escuetamente sobre cualquier materia para sentar plaza de sabios; deseo de creer, que nos mueve a admitir con gusto todo cuanto responde a las inclinaciones del corazón. Ora por sometimiento a *influencias de orden social* aceptadas sin examen, por respeto humano, por temor de singularizarse o por pereza de espíritu. Se juzga según las maneras de pensar y de obrar de la propia familia, ciudad, país, profesión o clase social, según los prejuicios corrientes, la educación recibida, la moda, la opinión del propio periódico, las sugestiones de un orador elocuente, las emociones contagiosas de una multitud. A veces, por fin, el interés es *de orden enteramente práctico:* la necesidad de decidirse con rapidez, la pereza de examinar más detenidamente la cuestión, los hábitos adquiridos de una manera más o menos racional, etc.

La intervención de la voluntad es, pues, a menudo preponderante y explica *nuestros errores,* esos juicios en que afirmamos, incluso de buena fe, más de lo que vemos. Como no tenemos siempre conciencia de ello, porque no conocemos nuestros prejuicios como tales, porque no distinguimos los diversos aspectos inteligibles o sensibles de

un objeto complejo, verbigracia, en las falsas percepciones, etc., *no todos nuestros errores son constantemente voluntarios,* ni culpables.

Las teorías *llamadas intelectualistas,* que descuidan totalmente la acción de la voluntad, no dan, pues, razón de nuestras creencias, aun de las legítimas. Citemos las dos más conocidas, a saber, la teoría:

1.º *Empirista.* — Según *David Hume,* la creencia resulta de un estado fuerte, que, imponiéndose a nosotros, despierta el sentimiento de la realidad. — *Mas: a)* esto es hacer caso omiso de la actividad del sujeto que presta su asentimiento; *b)* esta explicación no puede aplicarse a las adhesiones intelectuales que no versan sobre un objeto sensible o que son contrarias a las sensaciones, por ejemplo, a propósito de la rotación de la tierra alrededor del sol.

2.º *Intelectualista propiamente dicha.* — *Spinoza* ve la única causa de la creencia en la idea que de sí se afirma y se impone por su claridad. — *Mas,* si la evidencia del objeto puede determinar una afirmación convencida, no es ése el caso de todas nuestras adhesiones firmes a un juicio; las hay que son imperadas por otra cosa, sin contar las que son erróneas. Además, la evidencia que basta para determinar algunas de nuestras creencias — experimentales o racionales — no es la evidencia de la idea sola, sino la de la relación de identidad material entre dos objetos pensados afirmada por el juicio.

294. **La creencia religiosa.** — Las creencias religiosas — sea cual sea la religión de que se trata — son las que ejercen la influencia más profunda sobre la vida humana por el hecho de tener por objeto el fin último hacia el cual debe dirigirse el hombre en el curso de su existencia terrena. Preséntanse, según las religiones y los individuos, con caracteres diferentes, acercándose más o menos a uno u otro de los tipos-límites siguientes: 1.º Conjunto de prácticas exteriores observadas por respeto a una tradición recibida, por sumisión a una usanza oficial, pero sin convicción ni sentimiento religioso alguno. 2.º Sentimentalismo a base de temor, amor o confianza, según los casos, pero sin creencia en dogmas revelados. 3.º Adhesión del espíritu a un dogma admitido como revelado por Dios, seguido de sentimientos correspondientes.

295. **La Fe católica.** — La Fe que la Iglesia católica exige a sus fieles es una firme adhesión intelectual a las verdades que les propone, por la suprema autoridad de Dios que las ha revelado y de quien ella se manifiesta auténtica mensajera en su enseñanza por las señales divinas — los milagros — que la confirman. Obscuro en su objeto material — formado sobre todo por misterios incomprensibles para nosotros, mas no contradictorios —, sumamente ra-

cionable a causa de la incomparable autoridad intelectual a quien se cree (motivo de fe) y de las pruebas que la muestran vinculada a la doctrina católica (motivos de credibilidad), el *acto de Fe* no por esto es menos físicamente libre, *sujeto a la intervención de la voluntad,* la cual debe: 1.º Remover los obstáculos — malas pasiones, orgullo, espíritu de discordia, etc. — que podrían entorpecer la rectitud del juicio en esta cuestión de tanta monta para la vida moral. 2.º Mover el entendimiento a estudiar lealmente, con todas sus fuerzas y con el auxilio de la divina gracia implorada mediante la oración, las razones de creer. 3.º Imperar libremente, como hemos explicado antes (Cf. n.º 293, II, 2.º, A), el legítimo asentimiento práctico del acto de Fe a las verdades reveladas por la evidente autoridad de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. En todo esto la voluntad nada añade al valor de las razones mismas de creer, no las reemplaza en modo alguno; siendo, por lo tanto, falso sostener, como lo hacen los *Modernistas* condenados por Pío X, que la Fe católica es cuestión de sentimiento, de buena voluntad, no una certeza intelectual basada en la enseñanza de la Iglesia.

Por otra parte, la Fe católica no se opone en modo alguno a la razón ni a sus primeros principios, como pueden oponerse ciertas creencias de puro sentimiento. Más bien la ilustra, dándole a conocer, bien que obscuramente, unas verdades que ella no podría descubrir, y confirmándole otras, acerca de las cuales ella, abandonada a solas sus fuerzas, permanecería indecisa — como lo demuestra muy bien la Historia de la Filosofía —, pudiendo de esta suerte "ser conocidas por todos, fácilmente, con entera certeza y sin mezcla de error" (*Concilio del Vaticano,* Ses. III, cap. II).

La Iglesia no nos enseña nada que sea contrario a los datos naturales de los sentidos o de la razón, contrariamente a lo que suele decirse: "Si el discípulo de Ignacio de Loyola — escribe, por ejemplo, Roustan (en sus *Leçons de Philosophie,* pág. 370) — renuncia a toda opinión personal, y a pesar de ver que una cosa es blanca afirma que es negra porque así lo proclama la Iglesia, va todavía guiado en su obediencia por consideraciones hasta cierto grado racionales; júzgase infinitamente más sujeto a error que la Iglesia, estima *razonable* inclinar su razón vacilante ante una razón superior." La Iglesia enseña unos misterios que sobrepasan la razón, pero nunca ha exigido que recusemos de tal modo el testimonio de los sentidos, infalibles respecto a su objeto propio; antes al contrario, lo invoca sin cesar, por ejemplo, a propósito de los milagros, para probar su divinidad.

Con todo, la Teología católica concede en nuestra vida sobrenatural — fundada en la Fe así entendida — un lugar al conocimiento

por inclinación afectiva. Reconócelo en el *don de Sabiduría,* en virtud del cual el entendimiento del creyente, bajo el impulso de la caridad que le une a Dios, gusta y saborea, bien que de un modo obscuro, las perfecciones divinas en su eminente realidad; goces que tratan de expresar los autores místicos en sus obras a la vez tan emotivas y llenas de misterio.

Capítulo XII

EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

§ IV. — *El raciocinio*

Nociones. — Naturaleza del raciocinio. — La concepción empirista. — Los principios directivos del conocimiento. — Sus caracteres. — Su origen. — Teorías empiristas y racionalistas. — La razón. — Comprender. — El valor intelectivo personal.

296. **Nociones.** — En general, *raciocinar consiste en servirse de lo conocido para conocer lo desconocido;* es adquirir un conocimiento nuevo, no sólo tras un conocimiento ya adquirido, sino gracias a él.

El hombre raciocina de continuo, aunque no siempre "en forma" — por ejemplo, cuando se expresa por medio de proposiciones causales: Sócrates es mortal, ya que es hombre —; y, trátese de raciocinios demostrativos o inventivos, de orden teórico o práctico, los hace siempre para *resolver problemas,* para establecer de una manera cierta o solamente probable la verdad de una conclusión, de una proposición. Ora procede por *subsunción* de términos, como en el silogismo categórico ordinario; ora por simple *substitución,* como en los raciocinios matemáticos y en los silogismos de relación (Cf. n.º 46); ora por *nexo condicional* de proposiciones, como en los silogismos hipotéticos (Cf. n.º 39); pero el espíritu en sus pasos obedece siempre a unas leyes especiales — fundadas en último análisis en el principio de identidad, ley del acuerdo del pensamiento consigo mismo —, a unas *leyes lógicas* que imponen una verdadera necesidad a la razón atenta a no contradecirse, independientes incluso de la verdad de las proposiciones utilizadas y cuya observancia hace justo el raciocinio (Cf. n.º 27).

La *dificultad capital* del raciocinio categórico consiste en hallar

el *término medio* o la serie de términos medios que permita hacer ver entre dos objetos pensados una relación de conveniencia o de exclusión, total o parcial, no evidente a primera vista; lo cual exige conocimientos abundantes sobre la materia en cuestión, sentido crítico y, sobre todo, sagacidad de espíritu. ¿Es necesario recordar que el error se insinúa fácilmente en algún recodo del raciocinio, dada su complejidad, por poco que el espíritu, en su marcha en zigzag hacia lo desconocido, raciocine con justeza sobre datos insuficientemente verificados, o raciocine mal sobre datos verdaderos?

Según que el entendimiento se eleve, así, de los inferiores de una idea general (Cf. n.º 13), de los individuos o de las especies particulares que realizan un tipo de ser universal, a este mismo tipo de ser, para atribuirle una propiedad verificada en aquéllos, o descienda de una ley lógicamente más general a una aplicación particular, tenemos el raciocinio *inductivo* o el *deductivo*. Si el primero es para nuestra razón abstractiva el medio natural de extraer las leyes generales de los datos de la experiencia, el segundo, más científico, le permite a menudo razonarlas, comprenderlas, explicar su porqué, mostrar su orden jerárquico y aun desenvolverlas, y, en todo caso, utilizarlas y aplicarlas a nuevos casos concretos, tanto en el terreno de la acción como en el de las investigaciones especulativas (Cf. t. II, n.os 509 y 597).

297. **Naturaleza del raciocinio.** — Antes de juzgar, como hemos visto (Cf. n.º 290), el entendimiento se forma en sí mismo un enunciado a título de hipótesis verificable. Si la conveniencia de los términos le aparece manifiesta a primera vista, la afirma inmediatamente; de lo contrario, debe raciocinar. En este caso, reflexionando sobre los atributos posibles del sujeto o sobre los diferentes tipos de seres a los cuales puede aplicarse el predicado, busca un objeto inteligible que pueda servir de intermedio, de "término medio" para hacer manifiesta dicha conveniencia. Ve si puede legítimamente formular una primera proposición (mayor), compuesta de ese término medio y del atributo del enunciado examinado; si puede afirmar luego otra proposición (menor), compuesta del término medio y, esta vez, del sujeto del enunciado. En caso afirmativo, conoce ya *actualmente* en dependencia del antecedente (que forman las dos premisas) la verdad del consiguiente (que sólo conocía aún de una manera virtual, potencial, al tiempo que establecía la mayor); viéndose *determinado por la fuerza de la evidencia*

a afirmarla en una proposición, en una conclusión, que formula en postrer lugar. El *antecedente* es, así, *la causa instrumental objetiva* que el *espíritu, causa principal,* utiliza para llegar a un juicio legítimo, siendo el *acto simple de inferencia,* de tránsito a la afirmación del consiguiente en virtud del antecedente y a la luz del principio de identidad (Cf. n.º 25) aquello en que consiste el *raciocinio,* la operación del espíritu cuya expresión lógica es cabalmente el silogismo. Este análisis, que concierne directamente a la deducción, puede también aplicarse a la inducción, conforme al esquema indicado en Lógica (Cf. n.º 50), con la diferencia de que en ella el espíritu recurre ya al raciocinio experimental para descubrir un término medio apropiado y de que no se siente forzado, sino tan sólo *autorizado* para afirmar la conclusión.

Raciocinar es, evidentemente, acto de un *entendimiento abstractivo,* lo mismo que el juicio por composición y división de ideas objetivas. En efecto, esas sucesivas identificaciones de objetos inteligibles suponen que éstos no son individuos — distintos los unos de los otros por definición —, sino tipos de ser abstractos, diferentes, identificables en la existencia concreta de un objeto que resulta ser "*idem re, diversum ratione*". Además, las consideraciones de extensión y de comprensión — propiedades exclusivas de la idea abstracta — desempeñan un oficio capital en la construcción del raciocinio justo.

298. **Concepción empirista del raciocinio.** — Según los *asociacionistas,* todo raciocinio se reduce a una *inferencia de lo particular a lo particular,* y ésta a una *asociación* por semejanza que, a su vez, como toda asociación, se reduce a un hábito. El raciocinio no es más que la evocación espontánea de una imagen por otra imagen gracias a un intermediario; así, la imagen de tal fuego se ha asociado a la de tal quemadura, y en lo sucesivo esta asociación se efectuará siempre por sí misma en cuanto se presente una imagen cualquiera de fuego, entendimiento alguno que raciocine.

Mas esta teoría: 1.º Descuida el elemento capital, formal, del raciocinio, a saber, la percepción de la consecuencia, esto es, del nexo lógico en virtud del cual el consiguiente debe ser afirmado una vez puesto el antecedente. 2.º No explica los raciocinios abstractos, basados en las relaciones esenciales de las ideas entre sí, según su extensión y su comprensión; relaciones independientes de los nexos asociativos de imágenes frecuentemente accidentales y sujetas a unas leyes lógicas muy distintas de las de la asociación espontánea. 3.º Aduce un ejemplo excepcional, en el que la sucesión

inmediata corresponde a una relación esencial de causa a efecto y que puede, sin duda, explicarse por una simple asociación de imágenes, por un raciocinio de lo particular a lo particular, por una "consecución empírica" (Leibniz), como es dable encontrarla en el animal; pero el infante franquea pronto esa etapa, percibe en seguida no sólo la simultaneidad de los dos hechos, sino también la relación esencial, por ejemplo, de causa a efecto, que permite generalizar legítimamente. 4.º Es desmentida por los experimentos de la escuela de Würzburg que han llegado a la conclusión de que *toda la lógica del pensamiento escapa al mundo de las imágenes.*

299. **Principios directivos del conocimiento.** — En todas sus afirmaciones, cuando juzga, en todos sus tránsitos de lo conocido a lo desconocido, cuando raciocina — trátese de hechos de experiencia que hay que explicar por leyes generales o de verdades abstractas que hay que eslabonar lógicamente —, nuestro espíritu procede a la luz de ciertas verdades generales que regulan y animan todos sus pasos, necesarias al pensamiento, según la sugestiva comparación de Leibniz, "como lo son los músculos y los tendones para andar, aunque no se piense en ellos", y que hoy día reciben el nombre de principios directivos del conocimiento. Son los *primeros principios del ser pensado,* y expresan, por tanto, las *leyes primordiales del ser extramental,* como hemos visto en Ontología (Cf. n.º 128). Helos aquí más en detalle:

I. El *principio de contradicción* (que algunos prefieren llamar el principio de no-contradicción): *Es imposible afirmar y negar al mismo tiempo; "affirmare et negare simul impossibile est".* Esta fórmula no es más que el aspecto lógico de la ley ontológica fundamental: Todo ser es aquello que es; una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista.

Esta ley fundamental de todo ser, real o posible, indemostrable porque es más claramente evidente que cualquier otra, suministra al entendimiento su regla suprema de actividad en la esfera de todo el ser pensado, consistente en no contradecirse. Es el primero de todos los principios, considéresele bajo su aspecto ontológico, lógico o psicológico; el primero conocido como el más capital (Cf. n.º 128, fin). Varios principios, también evidentes, se derivan de él inmediatamente:

1.º El *principio de exclusión de un tercero:* Una cosa es o no es; no hay término medio.

2.º El *principio de un tercero equivalente:* Dos cosas idénticas real e inteligiblemente *(re et ratione)* a una misma tercera son idénticas entre sí. Este

principio suministra a los matemáticos el siguiente axioma, principalísimo en la esfera de la cantidad considerada como tal: Dos cantidades iguales a una misma tercera son iguales entre sí.

3.° El *principio de continencia:* Lo que contiene una cosa contiene el contenido de esta cosa.

II. El *principio de razón suficiente.* — Además del *principio puramente regulador* del pensamiento, que es el principio de contradicción, existe otro — formulado por *Leibniz,* quien lo denomina principio de universal inteligibilidad —, que es *motor,* que da impulso al pensamiento, impele el espíritu a obrar; es el principio de razón suficiente: *Todo ser tiene su razón de ser.* La razón de ser de un ser es todo aquello que, en él o fuera de él, lo explica, lo hace inteligible, da a comprender su naturaleza y su actual existencia. Puede ser, pues, doble: *a*) *intrínseca:* aquello por razón de lo cual es lo que es y obra como obra, esto es, su esencia determinada (nunca plenamente inteligible para nosotros); *b*) *extrínseca:* aquello por razón de lo cual existe, razón de ser doble que indican las dos siguientes aplicaciones del principio de razón suficiente:

1.° El *principio de causalidad: Todo lo que no es "per se", todo lo que es contingente, todo lo que empieza a existir, existe por otro, recibe la exist[illegible] de otro, tiene una causa eficiente* (no la fórmula corriente: [illegible]o hay efecto sin causa", pura tautología, por cuanto un efecto es lo que es producido por una causa, y viceversa, una causa es lo que produce un efecto).

De ahí el principio [illegible]amado *del determinismo de la naturaleza* (no inteligente), *de las leyes o de inducción* causal: "En las mismas circunstancias las mismas causas producen los mismos efectos" (ya que un cambio de efecto no tendría ninguna razón de ser en las circunstancias ni en las causas que, por hipótesis, son las [illegible], o, según la fórmula positivista moderna (Cf. número 111): "Los mismos antecedentes van seguidos de los mismos consiguientes."

2.° El *principio [illegible]e finalidad: Todo agente, toda causa eficiente obra por un fin* (y, en consecuencia, todo ser, en cuanto causa o en cuanto efecto, tiene un fin); porque toda actividad tiene su razón de ser de ejercitarse de tal manera *determinada.*

Hoy día se niega, en general, al principio de finalidad el título de primer principio, y los mismos que lo admiten hacen de él un simple corolario de la tesis sobre la existencia de una Providencia divina. Hemos refutado este error en Ontología y demostrado que la evidencia de dicho principio aparece manifiesta al simple análisis del hecho de la causalidad eficiente (Cf. número 115).

III. El *principio de substancia*. — Este principio es más discutible, al menos en las fórmulas con que se le expresa hoy día: "Todo accidente supone una substancia"; "Todo fenómeno supone una substancia". La primera es una pura tautología; la segunda permite pensar que el fenómeno es una cosa muy distinta de la substancia que aparece (Cf. n.º 81). Puede ser formulado así, a manera de aplicación del principio de identidad: "Lo múltiple sólo es inteligible en función de lo que es uno; lo transitorio en función de lo que, siendo permanente, se mantiene idéntico." En otros términos: "Lo que es, es uno y permanece idéntico bajo todas sus múltiples y transitorias determinaciones."

300. **Caracteres de los primeros principios.** — Los primeros principios, por lo mismo que expresan las leyes fundamentales del ser, cuyo espejo viviente es el entendimiento, son:

1.º *Universales* objetivamente: aplícanse a todo ser. Subjetivamente: los poseen todos los entendimientos, si no en su fórmula precisa, obra del análisis filosófico, al menos en su aplicación espontánea.

2.º *Necesarios* objetivamente: aparecen como leyes cuyo contrario es imposible. Subjetivamente: no se puede pensar sin ellos, y negarlos conduce a lo absurdo.

3.º *Evidentes*, indemostrables directamente — salvo por lo que hace al principio de contradicción, solamente se puede mostrar, por reducción a lo absurdo, que negarlos equivale a contradecirse —, aparecen manifiestamente verdaderos no bien se han entendido y comparado sus términos.

Esos principios, sobre todo el de contradicción, no son, pues, *postulados*, como sostienen numerosos pragmatistas contemporáneos. Postulado es una proposición que al principio de una discusión se pide al adversario que la admita, a fin de partir de alguna cosa común. Nada se parece aquí a esto: no se pide nada ni se concede nada de una y otra parte, porque esas verdades se imponen, teniendo razón Aristóteles para decir que negar el principio de contradicción es relegarse al estado de planta (*Metafísica*, III, 4), haciéndose incapaz de pensar y, por consiguiente, de discutir.

301. **Origen de los primeros principios.** — Antes de analizar la formación de los primeros principios, los autores modernos estudian el origen de las ideas que entran en tales principios: ideas de identidad, de substancia, de causa, de fin. Si bien ya hemos tratado esta cuestión en Ontología (Cf. n.ºs 81, 103 y 115), vamos a

examinarla de nuevo brevemente, completándola desde el punto de vista de la Psicología.

I. *Origen de las ideas de identidad, substancia, causa y fin.*

1.° Los *filósofos modernos*, a partir de Descartes y, más todavía, de David Hume, están casi contestes en considerar esas ideas como "*datos de la conciencia*" que la experiencia externa no podría suministrarnos; datos ilusorios, según la mayoría de ellos, más o menos construídos por nosotros y que no tenemos derecho a considerar como la expresión de alguna realidad externa. Así: *a*) La única *identidad* que percibimos es la nuestra, que en seguida extendemos ciegamente a los demás seres por efecto de una imposibilidad de hecho de pensar de otra suerte. *b*) La única *substancia* que conocemos directamente es la nuestra, que queda permanente bajo sus maneras de ser y sus fenómenos variados y sucesivos. *c*) La única *causa* que aprehendemos inmediatamente es nuestra actividad, sobre todo voluntaria, produciendo cambios con su expansión, al paso que los sentidos sólo nos revelan en torno nuestro sucesiones de hechos; prueba de esto es que los primitivos, los infantes, los pueblos jóvenes (son testigo de ello sus epopeyas) conciben todas las causas de la naturaleza como fuerzas inteligentes y caprichosas. *d*) La única *finalidad* que nos es posible observar es la de nuestras intenciones, las cuales nos hacen disponer un orden de medios para conseguir un fin, disposición que luego interpretamos como un indicio de finalidad cuando creemos observarla en derredor nuestro. — Actualmente, bajo la influencia del fenomenismo y del positivismo, vige todavía un mayor radicalismo, negándose a la propia conciencia la percepción de semejantes datos en nosotros: no conocemos otra cosa que fenómenos y sucesión de fenómenos.

2.° Los *escolásticos* enseñan que dichas ideas son obra no de la experiencia sensible, interna o externa, abandonada a sí misma, sino del *entendimiento*, el único capaz de formarlas y que las abstrae, como cualquier otra idea, de los datos sensibles así externos como internos, de conformidad con el testimonio de nuestra experiencia cotidiana. De lo contrario, sería ilegítimo generalizar unas ideas, unos principios que sólo veríamos realizados en nosotros, y aplicarlos a un mundo exterior donde no los percibiríamos. Esa generalización sólo es legítima en cuanto vemos tales ideas guardando una relación esencial con el ser en general. Más aún: gran número de escolásticos afirman que nuestro entendimiento saca esas nociones de los datos de la experiencia externa — su objeto

directo —, antes que de los de nuestra conciencia, su objeto secundario; lo que parece del todo confirmado por la psicología infantil, la cual nos muestra al niño conocedor del mundo exterior antes que de su yo y ya en posesión de dichas ideas. — Observemos, finalmente, que los escolásticos, al afirmar que nuestro entendimiento percibe en el mundo exterior substancias, causas, etc., no pretenden que conozca inmediatamente la *naturaleza* de las mismas, ni siquiera que las discierna siempre exactamente; a menudo no hace otra cosa que ver, de una manera confusa, que hay una substancia, una causa, un fin.

II. *Formación de los primeros principios* (Cf. n.º 129).

1.º *Doctrina del intelectualismo realista.* — Si el sujeto y el predicado de estos principios expresan ideas abstraídas, como todas las demás, de la experiencia sensible — ordinariamente de síntesis concretas en las cuales aquéllas se encuentran conjuntamente realizadas, por ejemplo, tal causa modificando tal individuo —, su conexión esencial, y, por lo tanto, universal y necesaria, aparece al espíritu desde el momento en que, analizándolos y comparándolos, ve que el sujeto incluye al predicado en su comprensión (v. gr., en el principio de identidad), o que el predicado, propiedad esencial del sujeto, contiene a éste en su definición (v. gr., en el principio de causalidad), y esto independientemente de las notas individuantes de la imagen concreta en cuestión. Así, estos principios son a la vez: 1.º, *sacados de la experiencia sensible,* del mundo real, cuanto a sus términos, y también, sin duda alguna — al menos materialmente —, cuanto a la relación de conveniencia que afirman, lo cual muestra su valor real; 2.º, *analíticos* — es decir, capaces de verificarse al simple análisis de uno u otro término, independientemente de la experiencia —, lo cual justifica la universalidad y necesidad de esas relaciones verdaderamente esenciales y, por lo mismo, su valor ontológico, esto es, en toda la órbita del ser. Vémoslos, pues, contrariamente a cuanto dicen los cartesianos, como unas leyes del ser antes de conocerlas como las leyes de nuestro pensamiento, cosa que sólo hacemos luego por reflexión.

Si se los llama *innatos,* no es porque se encuentren del todo formados en nosotros desde la creación del alma, sino porque el entendimiento, ordenado al ser, está inclinado por su misma naturaleza a ver ante todo esas realidades generales, a aprehender desde luego esas relaciones universales concernientes al ser en general en los objetos concretos que la experiencia sensible le presenta como materia de su actividad: "*Intellectus principiorum dicitur esse*

habitus naturalis; ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini quod, statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte; et simile est in caeteris. Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas." (*S. Th.*, I.ª 2.ªᵉ, q. 51, a. I.) Sin duda, pocos hombres pueden dar la fórmula exacta de los mismos, fruto del análisis filosófico; mas no por esto dejan de dirigir el pensamiento de todos los hombres, que los aplican inconscientemente, a la manera que monsieur Jourdain hablaba en prosa sin saberlo.

Tal es la doctrina intelectualista de los escolásticos. Tiene debidamente en cuenta la experiencia y la razón en la formación de los primeros principios, y el análisis que de éstos hace basta para mostrar el error de las teorías que vamos a mencionar.

302. **Teorías empiristas y racionalistas.** — El análisis que acabamos de hacer basta para refutar las teorías empiristas y racionalistas.

1.º El *empirismo,* consecuente con sus ideas, no ve en los primeros principios otra cosa que unas *totalizaciones de experiencias singulares*; por consiguiente, hay que aplicarlos a éstas con certeza; a las demás experiencias análogas sólo puede hacerse lo mismo con una probabilidad tanto mayor cuanto más numerosos son los casos comprobados. (Para una exposición más minuciosa, Cf. n.º 306.) Por lo mismo pierden su *universalidad* y su *necesidad objetiva;* ésta queda reducida a un hábito subjetivo — impuesto por la experiencia, ya a cada individuo (David Hume), ya a la serie sucesiva de los antepasados (Spencer) — de ver, por ejemplo, respecto al principio de causalidad, tal fenómeno seguido de tal otro.

Una forma más radical del empirismo es el *pragmatismo*, el cual despoja a los principios de todo valor intelectual de verdad, considerándolos únicamente como marcos útiles al espíritu para adaptarse prácticamente a lo real. Esto es olvidar su evidencia irrefragable y confundir, además, el bien útil con la verdad (Cf. n.º 317).

2.º El *racionalismo exagerado* sostiene que los principios son más o menos innatos, preformados en nuestro entendimiento (Descartes, Leibniz), o bien que su alcance universal y necesario muestra que no pueden provenir de la experiencia particular y contingente, sino tan sólo de nuestro espíritu, que la vacía en el molde de sus formas subjetivas innatas. Más adelante expondremos esta famosa teoría de Kant (Cf. n.º 316). En tal supuesto los principios

no son ya más que *leyes del espíritu,* cuya universalidad y necesidad sólo se salvaguardan a costa de su valor de leyes del ser extramental, de la realidad.

303. **La razón.** — Esta palabra se emplea para designar, según los casos:

1.º Una *facultad: a*) para los *escolásticos* es el entendimiento considerado en cuanto raciocina; *b*) para Kant es, por encima de la sensibilidad y del entendimiento, la facultad de lo absoluto que nos hace buscar la explicación última de las cosas, tales como nos aparecen, sus reglas supremas de unificación racional, en las tres ideas transcendentales del *yo,* el *mundo* y *Dios.*

2.º Unas *reglas del pensamiento,* esto es, el conjunto de los primeros principios que nos orientan y nos guían cuando raciocinamos. Tal es el sentido corriente de la palabra en la filosofía moderna.

3.º Unas *leyes o hechos* que permiten afirmar una conclusión de conformidad con dichas reglas, por ejemplo, las razones de una teoría.

Como se echa de ver, estos tres sentidos son *análogos.* La razón es ya la facultad que trabaja, ya las reglas que deben ser observadas, ya los fundamentos sobre que descansan las conclusiones, cuando procedemos de lo conocido a lo desconocido, cuando buscamos las razones de ser de un objeto confusamente conocido, cuando nos esforzamos por *comprenderlo,* ora mediante una investigación completamente personal, ora con el auxilio de la enseñanza de un maestro (Cf. n.º 423).

304. **¿Qué es comprender?** — No es otra cosa que percibir, lo más frecuente merced al raciocinio, las razones de ser de un objeto o de un hecho, del cual la experiencia sensible nos da tan sólo un conocimiento grosero y enteramente superficial. Esas razones de ser son múltiples, pero pueden reducirse a las cuatro causas generales distinguidas por Aristóteles (Cf. n.º 98). Así, comprender un *hecho,* verbigracia, la caída de una piedra sobre un viandante, consiste en saber su razón de ser formal, por ejemplo, la ley abstracta de la atracción universal de la cual la caída de los cuerpos no es sino un caso particular; su razón de ser material, por ejemplo, la densidad de tal cuerpo; su razón de ser eficiente, a saber, quién lo ha hecho caer; su razón de ser final, por ejemplo, la intención del que ha causado tal caída. ¿Se trata de comprender un *ser,* máquina u orga-

nismo? La razón de ser material serán las propiedades de la materia segunda (Cf. n.° 75), de los materiales de que está compuesto; la razón de ser formal consistirá en el tipo de ser que realiza, en el orden de conjunto que le presta su estructura inteligible; la razón de ser eficiente será la causa que lo ha producido en tales condiciones determinadas; la razón de ser final será la finalidad de adaptación que dicho ser revela en cada una de sus partes y en su conjunto ordenado. En particular, comprender un idioma, un documento, un cuadro, etc., consiste en saber la razón de ser, en la intención del autor, de tal vocablo, de tal signo, de tal actitud o de tal color; comprender un teorema consiste en conocer las razones, los principios que causan la certeza de la conclusión en el espíritu; comprender una doctrina consiste igualmente en percibir la disposición de conceptos, raciocinios y proposiciones que hacen de esa doctrina lógica el todo inteligible que hay en ella, las razones en que se funda, el objetivo que persiguieron sus autores al elaborarla; comprender una idea consiste en conocer lo más claramente posible la causa formal del objeto que ella expresa, y, para esto, saber qué relaciones de identidad o de diversidad, total o parcial, de subordinación, de dependencia guarda tal idea con tal otra; lo que presupone en el espíritu toda una síntesis debidamente organizada de ideas netas y bien asimiladas. Así se explica la dificultad que experimentamos para comprender incluso ciertas cosas elementales, en una esfera intelectual que nos es extraña, en tanto que el entendimiento no se halle en posesión de cierto número de nociones muy simples, con las que pueda relacionar, y en las que pueda alojar como en un marco mental, las nuevas adquisiciones.

305. **El valor intelectual personal.** — Percibir tipos de ser en unos conceptos que de ellos nos formamos, afirmar o negar su existencia en las cosas con el juicio, ir en zigzag de lo conocido a lo desconocido con el raciocinio, tales son, pues, las operaciones fundamentales que constituyen la trama de nuestra vida intelectiva. Cada una tiene su perfección propia — fruto de buenos hábitos intelectuales más o menos generales —, que una *acertada formación* (Cf. n.° 172, 2.°) puede dar hasta cierto punto y cuya adquisición presta al pensamiento de cada cual su máximo relativo de perfección: formarse ideas claras, matizadas, distintas — "hay que distinguir para no confundir", decía Mons. D'Hulst —; afirmar ni más ni menos de lo que se percibe; raciocinar de una manera rigurosa.

Mas el valor de un entendimiento no depende solamente de su formación; proviene sobre todo de sus *cualidades nativas,* a saber, de la vivacidad y penetración que aporta en su actividad y que manifiestan el grado de luz intelectual que posee; *vivacidad* que revelan las dotes de invención, adivinación, pronta comprensión de lo inteligible, análisis exacto, con menos datos imaginativos, menos lentitud, menos auxilios exteriores; *profundidad* que consiste en no contentarse con la primera ojeada, en no detenerse en lo superficial y en lo inmediato, sino en llevar más adelante la propia curiosidad intelectual, hasta las razones últimas de las cosas, siempre a la luz de los primeros principios, y en ordenar los propios conocimientos adquiridos en un edificio mental bien sólido. Ésta es la cualidad que constituye sobre todo el *espíritu de geometría,* al paso que el *espíritu de finura* — para repetir la célebre distinción de Pascal — consiste principalmente en una sutil vivacidad en la observación.

Finalmente, otro factor debe tenerse en cuenta en la apreciación del valor intelectual, a saber, las *imágenes* de donde sacamos todos los materiales de nuestro pensamiento — su cualidad de exactitud, su número, sus asociaciones más o menos afortunadas — y, en consecuencia, el estado del *cerebro,* órgano de la imaginación. Precisamente en las lesiones o trastornos funcionales cerebrales es donde hay que buscar la causa principal de todas esas perturbaciones intelectuales — delirios, demencias, confusiones mentales, psicosis, histerias, psicastenias de formas tan varias —, que a la patología mental es tan difícil clasificar.

Capítulo XIII

EL CONOCIMIENTO INTELECTU

§ V. — *Reseña histórica*

Art. I. — Las teorías empiristas.
Noción general. — La teoría de la *tabula rasa*. — El sensualismo. — El asociacionismo. — El evolucionismo.
Art. II. — Las teorías racionalistas.
Noción gen — El innatismo. — La visión en Dios. — El ontologismo Las virtualidades. — El idealismo transcendental de Kant. — pragmatismo.
Art. III. — El intelectualismo realista.

Las numerosas s que encontramos e Historia de la Filosofía relativas al n de las ideas y de los eros principios pueden agruparse b s títulos: el empirism racionalismo y el intelectualismo rea. Es bueno exponerlos cuadro de conjunto, bien que incurr do en algunas repeticiones, fin de reunir, así, y completar las caciones dispersas en los capítulos precedentes.

Artículo I

teorías empiristas

306. **Noción ge al.** — Todos nuestros imientos provienen exclusivamen e la experiencia (ἐμπειρ sensible, particular, y además *se reducen a ella.* Ideas, juicios, raciocinios no son sino unas sensaciones imágenes que se combinan, que se asocian de por sí, sin que interv nga ninguna actividad in de un sujeto cognoscente (fenomen). En consecuencia, se traste con la

universalidad de las ideas, leyes y principios, y con la *necesidad* de éstos; no es posible *ninguna ciencia* verdadera (= conocimiento de lo universal); el hombre es relegado a la condición del animal.

307. **La teoría de la "tabula rasa".** — Según Juan Locke (1632-1704), todos nuestros conocimientos provienen de dos fuentes: 1.°, de la *sensación*, que nos hace conocer los objetos exteriores; 2.°, de la *reflexión* de nuestro espíritu, que trabaja sobre esos materiales y que anteriormente no es más que una tablilla de cera virgen, una *tabula rasa,* en la que todavía no hay nada escrito. — *Mas* este empirismo se destruye a sí mismo — como observa Condillac — por el hecho de afirmar una actividad intelectual innata en nosotros.

308. **El sensualismo.** — Según *Condillac* (1715-1780), no hay nada innato en nosotros, ni ideas, ni actividad intelectual elaboradora; todo proviene de la sensación, que se transforma ella misma y se combina con otras, pasando a ser recuerdo, placer o dolor, atención, ideas, juicios, raciocinios. Condillac explica esta teoría de la *sensación transformada* con la célebre alegoría del *hombre-estatua.* — Hemos suficientemente refutado estas afirmaciones antiintelectualistas al tratar de cada una de las operaciones intelectuales.

309. **El asociacionismo.** — Según *David Hume, Mill, Bain, Taine,* etc., la idea se reduce a una imagen compuesta o a un nombre común que evoca una serie de imágenes particulares; el juicio y el raciocinio no son otra cosa que asociaciones de esas ideas; los primeros principios, sobre todo el de causalidad, no son sino hábitos — impuestos asimismo por la experiencia, que ha presentado siempre dos hechos uno en pos del otro — de asociar dos ideas, hábitos cuya necesidad es enteramente subjetiva y cuya universalidad se reduce a la suma de los casos comprobados. *Experiencia sensible particular* y *asociación automática* que la elabora, he aquí a qué se reduce toda la vida intelectiva. — *Mas,* aparte de las refutaciones de detalle que hemos dado antes, notemos aquí tan sólo: 1.°, que la asociación y el hábito son ininteligibles sin un sujeto idéntico que asocie y contraiga el hábito; 2.°, que nuestros diferentes principios expresan relaciones abstractas, por ejemplo, de causa a efecto en general, muy distintas de la simple sucesión de dos hechos concretos, y que, por otra parte, no los aplicamos a todos los fenómenos regularmente asociados; por ejemplo, el hábito de ver suceder el día a la noche

no nos mueve a decir que ésta es causa de aquél; 3.°, que los primeros principios se encuentran en el infante, mucho más ávido de razones que el anciano, desde que despunta su inteligencia, en un momento, por tanto, en que el hábito capaz de constituirlos y hacerlos tiránicos no ha podido aún ser adquirido.

310. **El evolucionismo.** — *Herbert Spencer,* para contestar a la última objeción, añade un tercer factor: la *herencia*. El hábito de ciertas asociaciones — que constituye los principios — es fruto de las experiencias de todos los antepasados, animales u hombres, en quienes la presión de la realidad (la experiencia) ha hecho evolucionar en tal sentido la estructura del cerebro. — *Mas* esto no resuelve las precedentes objeciones fundamentales y no hace otra cosa que añadir dos hipótesis gratuitas: 1.°, la de la evolución general espontánea de los seres elevándose poco a poco de la materia inanimada a la vida y luego a la vida consciente; 2.°, la de la herencia psicológica directa.

Cuanto a la *teoría sociológica* del entendimiento, la expondremos en detalle más adelante (Cf. n.° 427).

ARTÍCULO II

Las teorías racionalistas

311. **Noción general.** — El entendimiento posee o forma — al menos en parte — las ideas y los principios, *independientemente de la experiencia* y anteriormente a ella: son obra de esa única causa suprasensible que es el entendimiento. Así se da al traste con la *objetividad real* de nuestra ciencia, compuesta de leyes y de nociones universales, que ya no pasa de ser una construcción más o menos subjetiva de nuestro espíritu.

312. **El innatismo.** — *Platón* (428-347 a. de J. C.) afirma la preexistencia eterna de las almas en un mundo donde contemplaban las *ideas* y en el cual pecaron. Encarceladas dentro de los cuerpos como en castigo, cuando ven los objetos sensibles, sombras y participaciones de las ideas, las recuerdan *(alegoría de la Caverna)*. Hipótesis todas enteramente gratuitas, añadidas al error de los uni-

versales subsistentes; las ideas de las cosas existen desde toda la eternidad no en sí mismas, sino en Dios, causa ejemplar de todo ser.

Descartes distingue tres clases de ideas: 1.°, las *adventicias*, venidas de fuera a través de los sentidos (¿cómo?; es muy difícil explicarlo en la doctrina cartesiana de las relaciones entre el alma y el cuerpo); 2.°, las *facticias*, obra de la imaginación creadora, por ejemplo, la idea de miriágono; 3.°, las *innatas*, que el espíritu saca de su propio fondo y son el principal elemento de la vida intelectiva; por ejemplo, las primeras nociones, la idea de Dios y del alma, los primeros principios, las leyes matemáticas y lógicas. Esta postrera afirmación es la consecuencia lógica del principio de que la esencia del alma es el pensamiento; su pensamiento debe comenzar, pues, con su existencia. — *Mas* hemos visto que nosotros sacamos todas nuestras ideas y juicios de la experiencia sensible. Por otra parte, parece ser que Descartes redujo más tarde ese innatismo a una disposición innata del espíritu para sacar dichas ideas de su propio fondo. Pero esta concesión, sobre no estar ya de acuerdo con el resto de su sistema en torno a la esencia del alma, no da aún valor bastante a la experiencia y supone, sin razón, que tales ideas son las primeras conocidas de nosotros, como ya se lo objetaba Locke. Puede decirse que Descartes, según la justa observación de Maritain, angeliza el conocimiento humano por el hecho de concebirlo intuitivo (libre de las lentitudes del raciocinio) cuanto a su modo, innato cuanto a su origen y, por tanto, extraño a los datos de la experiencia sensible, independiente de las cosas cuanto a su naturaleza. El entendimiento queda recluído en sí mismo, capaz tan sólo de percibir esas modificaciones suyas que son las ideas, sin ninguna abertura inmediata sobre el mundo del ser, cuya existencia y conformidad con el mundo del pensamiento sólo le es dable afirmar recurriendo temerariamente a la veracidad divina. Esto hizo de Descartes el padre del subjetivismo moderno, de un subjetivismo que David Hume y Kant despojaron bien pronto de la endeble metafísica de que lo había revestido.

313. **Visión en Dios.** — Según *Malebranche* (1638-1715), todo conocimiento tiene un objeto, que no es el objeto material exterior, el cual no puede obrar sobre el alma (según la teoría cartesiana); sino la idea ejemplar de tal objeto, vista en Dios, causa ejemplar de todas las cosas; idea merced a la cual aprehendemos indirectamente la realidad exterior.

Pero esto es contrario a la dependencia del espíritu respecto a los datos sensibles demostrada antes. Por otra parte, nosotros conocemos a Dios discursivamente, no intuitivamente, cosa que sólo tiene lugar en la visión beatífica sobrenatural.

314. **Ontologismo.** — Los *ontologistas del siglo XIX* (Gioberti, Ubaghs, Rosmini) reprodujeron esta teoría de una manera algo distinta, apoyándose en los *argumentos* siguientes:

a) El orden lógico de las ideas debe corresponder al orden ontológico de los seres. En consecuencia, Dios, que es el primer ser, debe ser lo primero conocido. — Distingo el antecedente: debe representar los seres sin error, lo concedo; debe seguir el mismo orden cronológico, de tal manera que el primer ser existente sea lo primero conocido, lo niego. Nuestro conocimiento procede *a posteriori,* remontándose de los efectos a las causas, hasta llegar a la causa suprema, que es Dios; pero no por esto es erróneo.

b) La primera idea es la idea de ser universal, que es la de Dios. — Distingo: de ser universal por indeterminación, es decir, que no expresa ninguna manera de ser determinada (= algo), lo concedo; de ser universal, determinado por la posesión infinita de todas las perfecciones (= de Dios), lo niego (Cf. n.º 120, 2.º).

315. **Las virtualidades.** — Según *Leibniz* (1646-1716), las ideas y principios son innatos en el alma, en estado no actual, sino virtual, como unas preformaciones que se actualizan al choque de la experiencia, parecidas a las del roble en la bellota, o mejor, a las vetas de un bloque de mármol prefiguradas en una estatua de Hércules y que unos choques exteriores hacen aparecer poco a poco. Por esto decía: "*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*", a saber, el entendimiento, con sus exigencias, sus leyes propias, sus maneras de pensar universales y necesarias. — En la *Monadología* (Cf. n.º 72, II) va más lejos: la mónada, no pudiendo recibir nada del exterior, saca todos sus conocimientos de sí misma, donde se hallaban contenidos virtualmente, como en germen. — Esta segunda forma de su teoría es puro subjetivismo, del cual no puede hacer salir la hipótesis enteramente gratuita de una armonía preestablecida que haga corresponder infaliblemente nuestros pensamientos con la experiencia. Cuanto a la primera forma, se encuentran afirmadas en ella unas preformaciones inverificables, inútiles e incluso peligrosas. Si, en efecto, únicamente

con ocasión de los objetos exteriores formamos nosotros ideas y principios, sin que los veamos realizados en ellos, ¿con qué derecho se los podemos aplicar ciegamente?

316. **El idealismo transcendental** elaborado por *Kant* (1724-1804), extensamente desarrollado en la *Crítica de la Razón pura* y luego sintetizado en los *Prolegómenos a cualquier metafísica futura que quiera presentarse como ciencia.*

I. *Reseña.* — Kant parte del hecho de que las ciencias — sobre todo las Matemáticas y la Física, que había estudiado de un modo especial — están formadas por leyes y principios universales, que, de una parte, según él, no pueden provenir de la experiencia sensible, siempre particular, siendo, por lo tanto, *a priori;* y de otra, nos dan a conocer algo nuevo, no siendo, en consecuencia, *analíticos* en el sentido kantiano de la palabra, por cuanto el predicado expresa en ellos algo que no puede sacarse del sujeto por análisis, sino *sintéticos.* En una palabra, las ciencias están formadas de juicios *sintéticos "a priori".*

Kant, en efecto, a imitación de Leibniz, llama solamente *analíticos* o explicativos los juicios cuyo predicado se obtiene mediante el análisis del *sujeto,* como formando parte de su comprensión; por esto aparecen verdaderos independientemente de la experiencia — lo que hace de ellos unos juicios *a priori* —, y, por consiguiente, verdaderos con una verdad necesaria y universal. Además de esos juicios *analíticos a priori,* hay unos juicios, a la vez: 1.º, *sintéticos* o extensivos, porque su predicado no se obtiene mediante el análisis del sujeto; 2.º, *a posteriori,* porque se sacan de la experiencia. No pudiendo dar ésta, según Kant, que es conceptualista, sino lo particular, tales juicios no son necesarios ni universales. En fin, observa Kant, existen todavía *otros juicios:* 1.º, cuyo predicado no se obtiene mediante el análisis del sujeto — por lo tanto, sintéticos en el sentido kantiano de la palabra —; 2.º, que, no obstante, son respecto a nosotros universales y necesarios; que, no pudiendo ser sacados de la experiencia particular, no son, por ende, *a posteriori,* sino *a priori* —; en una palabra: unos juicios *sintéticos a priori,* por ejemplo, el principio de causalidad, las leyes de la Física, etc. Estos juicios son los *únicos que interesan a la ciencia,* por ser los únicos que son a la vez: 1.º, instructivos, ya que nos hacen conocer algo nuevo, cualidad que no tienen los juicios analíticos, simples tautologías en opinión de Kant; 2.º, universales y necesarios, como debe serlo toda ley científica, cualidad que no pueden tener, según Kant, los juicios *a posteriori.*

Para explicar la formación de semejantes juicios y determinar el valor de los mismos — objeto principal de la *Crítica de la Razón pura*—recurre Kant a su teoría de las *categorías subjetivas "a priori"*

e innatas. La universalidad, la necesidad de tales juicios carece de toda objetividad real; del todo subjetiva, proviene únicamente de nosotros mismos. Débense, pues, a que tenemos en nuestro espíritu unas formas subjetivas universales innatas donde vienen a vaciarse los objetos singulares que suministra la experiencia, debiéndose a esto que revistan a nuestro modo de ver una apariencia de generalidad y puedan llegar a ser objetos de ciencia.

De ahí que, en el decurso de la crítica a que somete cada una de nuestras facultades, distinga Kant sucesivamente: 1.º En la *sensibilidad* externa o interna — objeto de la Estética transcendental —, las dos *formas* subjetivas de espacio para los sentidos externos y de tiempo para la conciencia, merced a las cuales las impresiones venidas de las cosas en sí — mundo "noumenal", que existe, pero que nos es incognoscible — se nos hacen representables y se constituyen en "*fenómenos*", mundo relativo, que es el único que percibimos. 2.º En el *entendimiento* — objeto de la analítica transcendental —, las doce *categorías,* iguales en número a las formas lógicas posibles del juicio, a saber, las categorías de unidad, pluralidad, totalidad, realidad, negación, limitación, substancia, causa, reciprocidad, posibilidad, existencia y necesidad, bajo las cuales situamos, por la subsunción del juicio (Cf. n.º 291), los fenómenos, para hacerlos pensables, para trocarlos en *conceptos universales y necesarios.* 3.º En la *razón* — objeto de la Dialéctica transcendental —, las tres *ideas* de alma, mundo y Dios, simples reglas supremas de unificación racional de nuestras ideas, destinadas a satisfacer la necesidad de unidad que experimenta nuestra razón.

Por consiguiente, lo que conocemos no es la realidad de las cosas, las cosas en sí, los *nóumenos,* que son incognoscibles, sino las excitaciones producidas en nosotros por los nóumenos, en cuanto modeladas y transformadas por nuestras formas subjetivas, los *fenómenos.* La experiencia es, pues, aquello que la hacemos ser, explicándose así que sea conforme a las leyes de nuestro espíritu. No es ya el espíritu quien se modela sobre los objetos, sino los objetos conocidos, los "fenómenos", quienes se conforman al espíritu. Llegado a esta conclusión revolucionaria, Kant se compara modestamente a Copérnico, creyendo haber realizado en Filosofía la revolución luminosa que éste realizara en Astronomía al afirmar que es la tierra quien gira alrededor del sol.

II. *Crítica.* — El kantismo ejerció una influencia considerable sobre los filósofos del siglo XIX, si bien fué ya modificado por sus primeros partidarios, sobre todo en lo que concierne a la existencia, afirmada por Kant como objeto de creencia, del mundo noumenal de las cosas en sí. Numerosos pensadores vieron en este sistema el úni-

co refugio posible contra las tesis fenomenistas, tan vigorosamente deducidas por David Hume de los principios subjetivistas en germen de Descartes, o creyeron encontrar en él una justificación sólida del dogma racionalista de la autonomía del espíritu humano.

Hállase un eco de esa admiración entusiasta por la doctrina y por el hombre en el conocidísimo pasaje de Michelet: "Una singular y pujante criatura, un hombre: no; un sistema, una escolástica viviente, erizada y dura; un peñasco, un escollo cortado con puntas de diamante en el granito del Báltico. Toda filosofía había chocado allí, y allí se había estrellado. Y él, inmutable. Se le llamaba Manuel Kant; él mismo se llamaba Crítico."

Hoy día, bajo múltiples influencias, ese culto ha disminuído mucho. Raros son los defensores del conjunto del kantismo y cada vez más numerosos los pensadores que reconocen su carácter facticio, y más de uno admitiría fácilmente con Maritain que "la revolución kantiana ha sido una catástrofe histórica para la civilización occidental; el resultado final es la abdicación del espíritu".

Sin detenernos a refutarlo minuciosamente, notemos tan sólo los principales errores del kantismo:

1.º Descansa por completo en *la hipótesis errónea de la existencia de juicios sintéticos "a priori"*. Tales juicios: *a*) no son verdaderos juicios, puesto que en ellos afirmaríamos a ciegas una relación de conveniencia entre el sujeto y el predicado que ni la razón ni la experiencia nos revelarían; *b*) son *esencialmente* falsos, puesto que en ellos construiríamos una identidad real entre el sujeto y el predicado que no existiría en nuestro espíritu, ya que se trata de ideas diferentes, ni en la "realidad en sí"; *c*) son del todo imaginarios, no siendo en realidad otra cosa que unos juicios analíticos *a priori* o sintéticos *a posteriori*.

Es fácil mostrar que tales juicios son: 1.º O *analíticos "a priori"*. Para que un juicio sea analítico, basta que la conveniencia de los términos se manifieste por el análisis de uno u otro: *a*) bien del sujeto, el cual incluye el predicado en su comprensión; *b*) bien del predicado, el cual, por ser propiedad esencial del sujeto, incluye a éste en su definición. En este segundo caso, que Kant no considera en absoluto, la conexión entre el sujeto y el predicado es también esencial y, por lo tanto, tan universal y necesaria como en el primero. Así ocurre, por ejemplo, en el principio de causalidad (Cf. n.º 289). 2.º *O sintéticos "a posteriori"*, y, con todo, legítimamente universales y necesarios (con una necesidad al menos hipotética), por cuanto el universal existe fundamentalmente en los seres singulares; puede ser extraído de ellos por el entendimiento y erigido luego en ley universal. Tal es el caso de las leyes científicas legítimamente inducidas. Así resulta eliminado el absurdo de poner

como fundamento de la ciencia unas síntesis ciegas, cuya verdad no verían ni la razón ni la experiencia.

"Si Kant hubiese parado mientes en este principio (que: "el juicio consiste esencialmente en declarar que dos conceptos diversos, en cuanto conceptos, se identifican en la cosa") y hubiese llevado hasta ahí su crítica, las generaciones se habrían visto privadas de la Crítica de la Razón pura, edificada toda ella sobre el asombroso postulado de que juzgar es aplicar a un sujeto, mediante el verbo *ser*, un predicado que no *es* ese sujeto." (MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence*, página 22.)

2.° Está basado en *teorías inexactas*, por ejemplo, el *mediatismo*, según el cual en la percepción exterior no aprehendemos otra cosa que modificaciones subjetivas; y el *conceptualismo*, según el cual el universal no existe de ningún modo en los objetos singulares de la experiencia sensible.

3.° Las *formas subjetivas* que atribuye al espíritu — aparte de que la enumeración que de ellas hace, inspirada sobre todo por la afición a la simetría, ha sido rechazada por numerosos discípulos suyos, y de que su misma existencia dista mucho de estar demostrada — son *ininteligibles*: son representaciones que de sí nada representan; son relaciones sin términos, marcos vacíos.

4.° Conduce lógicamente: *a*) *Al idealismo*. Si Kant explica por qué el fenómeno concuerda con el espíritu, de quien en gran parte es obra, no prueba en modo alguno que el "nóumeno" concuerde también con él, lo que ha llevado a algunos de sus discípulos a negar lógicamente la existencia del mismo. ¿Con qué derecho, en efecto, para probar que a todo fenómeno debe corresponder un nóumeno, se alegaría el principio de causalidad, si éste es mera obra de una forma subjetiva de nuestro espíritu? (Cf. n.° 103). *b*) *Al escepticismo*. No es posible ninguna ciencia cierta de las cosas si no podemos aprehenderlas, por más que nos forjemos la ilusión de hacerlo.

5.° En fin, como todo idealismo, adolece de la *contradicción* interna de pretender revelar lo que es en sí eso que llamamos conocimiento, mientras, por otra parte, niega que podamos conocer las cosas tales como son.

317. **El pragmatismo.** — Podemos situar aquí, puesto que en cierto modo continúa a Kant, un sistema contemporáneo, seminominalista, semiconceptualista, de formas variadas, según el cual nues-

tro conocimiento intelectivo sólo tiene un valor práctico, de ningún modo especulativo, y que por esta razón se denomina *pragmatismo* (Peirce, James, Dewey, Schiller, Prezzolini, Calderoni, Bergson, Le Roy).

Siguiendo las huellas de Kant, se había admitido que nosotros no podemos conocer las cosas en sí; que, en consecuencia, la verdad no es más que una conformidad del conocimiento con las leyes del espíritu; y que, por lo que hace a la práctica, hay que contentarse con creencias o postulados de la razón práctica.

El *pragmatismo* va más lejos, por cuanto el kantismo ya se le antoja insostenible. En efecto: 1.° En el *terreno especulativo*: *a*) la *crítica científica* ha descubierto en las leyes físicas una parte de convención libre; solamente como más cómodas, no como verdaderas; *b*) la *crítica psicológica* ha revelado en nosotros, no unos estados distintos, asociables y disociables, de la psicología de antaño, sino una corriente cualitativa de conciencia, siempre cambiante, que nosotros dividimos para propia comodidad, deformándola, en la experiencia así externa como interna. 2.° En el *terreno práctico* la separación entre la ciencia y la creencia no satisface a una ni a otra, al pretender la segunda legitimarse racionalmente y al no admitir la primera ninguna creencia que no dependa de ella.

De ahí un *desdeñoso menosprecio hacia todo intelectualismo*, no sólo hacia el de los escolásticos, olvidado desde largo tiempo, sino también hacia el de Kant. La ciencia es incapaz de conducirnos a la verdad; esto compete a la acción (primado de la acción substituído al de la razón), y una *doctrina sólo es verdadera en cuanto es útil* para la acción humana, con una verdad esencialmente relativa y mudable, conforme a las circunstancias que determinan la utilidad práctica de semejante doctrina. Esa utilidad debe apreciarse con relación al hombre entero, es decir, considerado en su vida material, afectiva, intelectual, moral y social. Así, dice W. James: *a*) doctrinas que no ejerzan ninguna influencia en la vida práctica no son en modo alguno verdaderas y deben ser abandonadas; por ejemplo, la concerniente a los atributos de Dios; *b*) dos doctrinas que conduzcan a una misma práctica son igualmente verdaderas; *c*) las doctrinas más consoladoras son más verdaderas que sus opuestas, verbigracia, la que enseña la existencia de una vida futura; *d*) las doctrinas más verdaderas son las que en mayor grado dan a la vida intelectual esa coherencia que por encima de todo agrada al hombre.

Cuanto a la naturaleza misma del conocimiento, las explicaciones dadas son diversas y confusas, siendo la más célebre la de Bergson, adoptada por W. James.

El *intuicionismo antiintelectualista* de Bergson (nacido en 1859 y cuyas tres principales obras son: *Essai sur les données immédiates*

de la conscience, Matière et Mémoire, L'Évolution créatrice), si se le considera bajo sus diferentes aspectos, es a la vez pragmatista, conceptualista y nominalista. Como pragmatista, sostiene Bergson que el entendimiento, incapaz de especulación pura, sólo puede prestarnos servicios de orden práctico; como conceptualista, afirma que las ideas no son otra cosa que mutilaciones de la única realidad consistente en la Duración siempre cambiante; como nominalista —aunque acérrimo adversario de la mayoría de las tesis empiristas, del mecanicismo psicológico, del atomismo mental, del asociacionismo y del epifenomenismo—, considera el conocimiento abstracto como un conjunto de signos, como un lenguaje cómodo para la acción y la vida social. He aquí esbozado, en algunas fórmulas sacadas en su mayor parte de las obras de Bergson, lo esencial de su teoría.

El conocimiento, función que procede de la vida y que está ordenada a la vida, es decir, a que el viviente evolucione, es fruto de la colaboración entre el espíritu y la realidad. Un primer contacto con la realidad nos es dado por la sensación, mediante la cual "nos colocamos de golpe en las cosas, nos sumergimos en ellas, viviendo en cierto modo de su vida, merced a unas visiones instantáneas que formarán parte de las cosas más que de nosotros". Pero esas visiones son pronto divididas, asociadas, organizadas, según las necesidades de nuestra acción, en lo que llamamos percepción consciente. Esta primera deformación se acentúa con el conocimiento intelectivo abstracto, que se expresa con ideas claras, netamente recortadas, fijas, inertes; que, para las necesidades de la acción, traduce en representaciones espaciales, inmóviles y distintas la realidad (la Duración), la cual no es sino cualidad, cambio, continuidad. El entendimiento está caracterizado por una natural incomprensión de la vida, "puesto que lo que hay de flúido en lo real le escapará en parte, y lo que hay de propiamente vital en el viviente le escapará del todo". — Esos conceptos abstractos en los cuales dividimos, extendemos espacialmente, inmovilizamos, "rehacemos" para nuestra acción práctica la Duración cambiante — "progreso continuo del pasado que roe el porvenir y se hincha avanzando" —, que llamamos cosas y que clasificamos en géneros y en especies, los obtenemos con la aplicación de formas mentales, no innatas e invariables como las de Kant, sino adquiridas y variables según nuestros esfuerzos de adaptación a lo real. Toda su verdad, también variable, consiste, pues, en su comodidad.

El metafísico que quiera aprehender de veras la realidad debe volver a la sensación primitiva; debe proceder a manera del instinto animal — que es simpatía, penetración del objeto por el sujeto, actividad creadora de sí misma en el desarrollo del organismo —, pero de un instinto "hecho desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ensancharlo indefinidamente". Así llegará "al interior mismo de la vida", de ese empuje vital del universo entero, creador, espontáneo y libre, de esa acción que se hace "mezclada a esa acción que se deshace", a esa corriente contraria a la vida que es la materia. Este postrer esfuerzo del

metafísico es la *intuición,* "esa especie de simpatía intelectual, en virtud de la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que éste tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable", análoga a la visión concreta del artista, que se expresará no mediante ideas cuajadas, sino mediante imágenes que nos mantengan en lo concreto, "lo más disparatadas posible", pero que exijan "todas ellas de nuestro espíritu, a pesar de sus diferencias de aspecto, la misma especie de atención, el mismo grado de tensión". Y con esto no se habrá mostrado todavía nada a la conciencia; se la habrá simplemente colocado en la actitud que debe adoptar para hacer el esfuerzo deseado y llegar por sí misma a la intuición ("a aparecerse a sí misma sin velos"). El único objeto del filósofo debe consistir aquí en provocar cierto trabajo, que tienden a entorpecer, en la mayoría de los hombres, los hábitos de espíritu más útiles a la vida. Así justifica el autor el continuo empleo que hace de metáforas variadas y sutiles.

Mas: 1.º El *pragmatismo* confunde lo verdadero con lo bueno y, por otra parte, se destruye a sí mismo desde el momento que quiere indicar una norma según la cual deba juzgarse la utilidad de las doctrinas. Únicamente se le puede conceder que la utilidad de una doctrina, sus saludables frutos, pueden a veces manifestar la verdad de la misma, pero no constituirla. 2.º Cuanto al *intuicionismo bergsoniano,* si es verdad que contiene observaciones psicológicas exactas y que propone originales y contundentes argumentos contra el empirismo mecanicista, no lo es menos que anda mezclado con *groseros errores* (que lo han hecho condenar por la Iglesia, a pesar del ciego entusiasmo de ciertos católicos), tales como el más absoluto evolucionismo fenomenista, el panteísmo, la negación de los primeros principios, el panpsiquismo, la identificación real del sujeto con el objeto en nuestros conocimientos y la total inmaterialidad de la vida cognoscitiva. Además, es singularmente obscuro, según propia confesión de su autor, el cual se lamenta sin cesar de haber sido mal comprendido por sus mismos discípulos.

Artículo III

El intelectualismo realista

318. **Reseña.** — Según *Aristóteles, Santo Tomás y la mayor parte de los escolásticos,* las ideas y los principios son obra común de dos causas subordinadas: sensible la una, a saber, los datos de los sentidos que presentan al entendimiento, por medio de la imagina-

ción, los objetos materiales singulares que nos rodean; innata, suprasensible y activa la otra, que elabora esos datos (contra los empiristas), sin añadir a ellos ningún elemento representativo (contra los racionalistas); que extrae de ellos (entendimiento agente) y percibe en los mismos (entendimiento posible) lo esencial, lo universal, lo necesario, en una palabra, el tipo de ser inteligible, y saca de ahí, directa o indirectamente, todos sus conocimientos. La universalidad y la objetividad real de nuestras ideas son, así, explicadas y salvaguardadas; poseemos verdaderamente la *ciencia de lo real.*

El entendimiento no tiene de suyo ideas innatas, ni preformaciones, ni formas subjetivas; potencia pura en el orden del conocer, tiene solamente su naturaleza, aquello sin lo cual no sería un entendimiento, es decir, el poder de percibir en lo sensible la quiddidad, lo inteligible. Si al nacer es a manera de una tablilla de cera virgen inmaterial donde aun no hay nada escrito, es también un estilo espiritual capaz de escribir sobre sí mismo, a la luz de la experiencia, de la cual saca sus ideas, por abstracción de las cosas concretas, que a su vez no son otra cosa que ideas realizadas. Unido esencialmente a los sentidos, ve por reflexión que ha sacado tal tipo de ser universal de tal objeto sensible real, y, mediante el juicio, se lo atribuye.

Cuanto a los principios, son unos juicios acerca de las propiedades más generales y más esenciales del ser, que la evidencia impone al entendimiento, no bien entiende los términos de los mismos, y que luego se convierten en reglas vivientes del pensamiento a propósito de un ser cualquiera.

De esta suerte el hombre conoce exactamente, si no adecuadamente, el mundo real, compuesto, sin duda, de individuos indefinidamente varios y mudables, pero en el que reaparecen múltiples tipos de seres semejantes. Con los sentidos externos percibe los individuos concretos mudables; con el entendimiento aprehende más o menos claramente lo que ésos son substancial o accidentalmente, los tipos de seres en sí inmutables, las esencias que realizan. Así, gracias a la unión substancial del compuesto humano, dotado a la vez de sentidos y de un entendimiento, conoce el hombre el doble aspecto de las cosas, lo que hay en ellas de individual y mudable, lo que hay en ellas de universal e inmutable, y en el juicio efectúa la síntesis de esos diversos datos para afirmar que tal objeto concreto realiza en tal momento tal tipo general de ser. Nuestros conocimientos son, pues, inadecuados a la realidad, fragmentarios, progresivos,

obtenidos merced al concurso y por mediación de múltiples actos de distintas facultades del mismo yo; mas no por esto son erróneos. El entendimiento humano ocupa, sin duda, la última categoría entre los entendimientos, pues vese obligado a buscar su objeto en los datos materiales de los sentidos y sujeto a las lentitudes del juicio y de los zigzags del raciocinio; mas no por esto deja de ser un verdadero entendimiento, que eleva al hombre a un grado muy superior a la bestia, a la categoría de persona libre, y abre ante su mirada, más o menos penetrante, la inmensidad del ser, de los seres creados como del Ser por esencia que es Dios.

Esta admirable doctrina de los escolásticos es, por desgracia, harto poco conocida hoy día. He aquí, por ejemplo, las únicas líneas que le dedica el autor de un reputado manual: "Sabido es que la Filosofía de la Edad Media, al tiempo que apela a Aristóteles, desconoce a menudo su verdadero pensamiento; y que, exagerando la virtud propia del raciocinio silogístico, desdeña la experiencia y desemboca en la huera ciencia de los escolásticos, de quienes ha podido decirse que tomaban la paja de los términos por el grano de las cosas. Considerar el silogismo como un medio de invención que se basta a sí mismo equivalía a creer que el espíritu puede sacar la ciencia de su propio fondo." (ROUSTAN, *Leçons de Philosophie,* pág. 401.) ¿Es necesario recordar que los grandes pensadores de la Edad Media dieron muestra de un espíritu realista, en sus especulaciones metafísicas, y de un espíritu científico que más de un filósofo moderno podría envidiarles, y que no debe juzgarse una escuela por algunos frutos secos de su decadencia?

Capítulo XIV

LA ACTIVIDAD APETITIVA

§ I. — *El apetito en general*

Nuestra actitud ante los objetos conocidos. — El apetito natural. — El apetito elícito. — El apetito sensitivo. — El apetito intelectivo. — La ejecución. — División.

319. **Nuestra actitud ante los objetos conocidos.** — Nosotros entramos conscientemente en relación con las cosas exteriores, con nosotros mismos y con nuestros actos, mediante el conocimiento que tenemos de todo esto como de otros tantos objetos que vienen de algún modo a nuestro espíritu, para conservarse en él más o menos fielmente y ser elaborados en ordenados sistemas de conceptos inteligibles. Mas a ese movimiento de los objetos hacia nosotros, hacia los centros cerebrales que sirven de órgano, al menos extrínseco, a nuestra actividad cognoscitiva, responde de parte nuestra un movimiento contrario, de nosotros hacia las cosas, cuya ejecución orgánica es asegurada por los nervios centrífugos. Es que el hombre no es un ser inerte, indiferente, impasible frente a los diversos objetos que obran así sobre él; no solamente obra él, a su vez, como pueden hacerlo todos los seres, incluso los inanimados, en virtud de su forma específica y de sus propiedades naturales, sino que, a fuer de substancia animada, reacciona vitalmente para adaptarse a lo que le rodea, para luchar contra lo que le sería nocivo o sacar provecho de lo que puede servirle para realizar su fin.

La planta manifiesta ya una adaptación espontánea de esta clase en la nutrición, en sus tropismos positivos o negativos (Cf. n.º 429), pero sin conocer lo que obra sobre ella ni experimentar bajo esa acción ninguna impresión agradable o desagradable. El animal, dotado de una conciencia sensible, siente todo eso, y también las dife-

rentes actitudes que adopta respecto a las cosas según el modo como se presentan y le afectan. En el hombre, finalmente, esa vida afectiva y apetitiva adquiere una riqueza muy superior, gracias a los ilimitados asomos a todo el mundo del ser que le facilita el entendimiento. Antes de describir sus múltiples manifestaciones, estudiemos esa facultad que es su inmediato principio y que los escolásticos denominan apetito.

320. **El apetito.** — Substancial o accidental, toda forma, en cuanto acto, es principio de actividad (Cf. n.os 75 y 80). Esencialmente tiende a irradiar lo que es, procediendo de ella una correspondiente tendencia a obrar, un *apetito*. En un sujeto dotado de facultades cognoscitivas hay *dos clases de formas:* 1.º Unas le constituyen en su ser real, substancial o accidental; hacen de él lo que es físicamente: son las *formas naturales,* substanciales o accidentales. 2.º Otras le constituyen actualmente cognoscente: son las *formas intencionales,* sensitivas o intelectivas, por las cuales los objetos conocidos están en él; merced a las cuales él es cognoscitivamente tales objetos (Cf. n.º 177). En consecuencia, debe poseer también dos clases de tendencias activas, dos clases de apetitos: el apetito natural y el apetito elícito (sensitivo o intelectivo).

321. **El apetito natural.** — El apetito natural consiste en la connaturalidad que tiene toda cosa respecto a aquello que le conviene según su naturaleza. No hace más que expresar la naturaleza misma — substancial o accidental — de un "ser hecho para" *(natus ad)* tal operación determinada, no constituyendo, por lo tanto, una facultad distinta; es obra del Autor de la naturaleza, quien la constituyó tal porque vió lo que le convenía (Cf. n.º 116). Es así como todo cuerpo inanimado tiende a conservar su ser y a ejercitar sus propiedades; como todo ser viviente es naturalmente impelido a conservar, desenvolver y propagar su existencia específica, y como cada una de sus facultades contribuye espontáneamente de su parte a realizar ese fin, ora sacando provecho de las cosas útiles, ora defendiéndolo contra los agentes nocivos.

El hombre, a fuer de ser consciente, se siente afectado agradable o desagradablemente, al menos en sus facultades sensibles e intelectuales, las únicas cuya actividad puede ser observada por la conciencia, según ésas se ejerciten o no sobre un objeto que les conviene, con una operación proporcionada o no a su fuerza disponible

o a sus disposiciones del momento. Cuando el apetito natural de esas facultades conscientes es satisfecho agradablemente, se experimenta *placer* en el obrar; tal el placer del entendimiento al contemplar una verdad en la clara luz de la evidencia; tal el de la imaginación al forjar sus ficciones; tal el de los sentidos superiores — vista y oído — al percibir la grata armonía objetiva de cualidades sensibles; tal el que experimentan los sentidos inferiores al sentirse agradablemente afectados por los objetos que perciben.

En el caso contrario, hay *impresión desagradable*, que, a despecho de la corriente antítesis placer-dolor, no es siempre dolorosa; así, un sonido, un olor, un sabor desagradables no causan ningún *dolor*. Esta "pasión corporal" — como la llama Santo Tomás — sólo se produce cuando nuestra tendencia natural al bienestar orgánico es contrariada por una lesión o trastorno funcional que nos revelan ciertas sensaciones del tacto; sentido del bienestar o del malestar orgánico diseminado en todo el cuerpo, incluso en los demás órganos sensoriales: "*Tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal et similiter eorum per quae animal corrumpitur.*" (*De Veritate*, q. 26, a. 3.)

322. **El apetito elícito.** — Es el apetito merced al cual un sujeto, actuado por una forma intencional, produce *(elicere)* en sí mismo ciertos movimientos afectivos hacia el objeto que ella le hace conocer. Según proceda de un conocimiento sensible o intelectual, tenemos el apetito *sensitivo* o *intelectivo* (llamado comúnmente voluntad).

El apetito elícito sólo puede hallarse, por tanto, en los *seres dotados de facultades de conocimiento*, distinguiéndose realmente de éstas, así como del propio sujeto, como una *facultad especial*. En efecto: 1.° El apetito tiene un *objeto formal especial*, a saber, el bien, lo que conviene al sujeto considerado en tal o cual de sus actividades. 2.° *Obra de una manera diferente*, tendiendo al objeto (más o menos confusamente percibido) en sí mismo, al paso que en el conocimiento el objeto viene a nosotros intencionalmente.

La *teoría de las Ideas-fuerzas* de Fouillée, a pesar de las atinadas observaciones que contiene, es, pues, inexacta, en cuanto presenta el conocimiento, la idea, como tendiendo de sí a realizarse, como produciendo movimientos para ese fin, siendo así que no hace más que excitar el apetito a dirigirse hacia el objeto que le muestra como bueno y a encaminar en tal sentido la actividad motriz del organismo.

El apétito elícito, siendo imperado por las facultades cognoscitivas que nos hacen conocer objetos físicamente presentes o ausentes y nos los presentan como buenos o malos respecto a nosotros, como fáciles, difíciles o imposibles de conseguir o de evitar, nos hace experimentar respecto a tales objetos, según su aspecto, *movimientos varios,* pasiones del apetito sensitivo, actos del apetito intelectivo, que llaman hoy día *sentimientos.* Según que sus tendencias sean en definitiva satisfechas o no, experimentamos no una impresión orgánica, sino un sentimiento agradable o penoso, a saber, gozo o tristeza, que, en consecuencia — rigurosamente hablando —, son algo muy distinto del placer y del dolor, como lo observa ahincadamente Santo Tomás (Cf., por ejemplo, *De Veritate,* q. 26, a. 3, ad 9 et 10; a. 4, ad 4 et 5).

Importa distinguir claramente en toda facultad de conocimiento su apetito natural, que la inclina a conocer, y los movimientos de apetito elícito que siguen a su acto de conocimiento. La facultad tiende a obrar, a conocer, en virtud del apetito natural que la constituye como facultad viviente; en consecuencia, según que su acto consciente le convenga o no, experimenta en él una impresión agradable (de placer) o desagradable (de dolor, en ciertos casos solamente). Este conocimiento de un objeto agradable o desagradable, una vez adquirido y evocado en forma de imagen, determina al punto en el apetito elícito diversos movimientos, por ejemplo, un deseo, gozo, tristeza, etc.

Un ejemplo hará comprender mejor esta distinción que han reproducido ciertos psicólogos modernos, como Spinoza y Bain. Nuestro gusto tiende por apetito *natural* a ejercitarse. Comemos uva, y, satisfecho agradablemente el apetito natural, experimentamos *placer* sensible. De esta sensación agradable conservamos una imagen habitual que renacerá en acto cuando nos representemos o veamos uvas. Esa imagen evocada determinará en nuestro apetito *sensitivo* movimientos de amor, deseo, esperanza, audacia, si algún obstáculo se presenta; y si nuestro deseo llega a verse satisfecho, se producirá en nosotros, aparte del *placer* del gusto localizado en nuestra boca, un *gozo* de todo nuestro ser resultante del deseo satisfecho.

Añadamos, con todo, que, en el adulto, placer y gozo, de una parte, impresión desagradable o dolor y tristeza, de otra, se asocian tan bien en seguida que casi resulta imposible distinguir concretamente sus manifestaciones (Cf. *S. Th.,* 1.ª 2.ae, q. 30, a. 3, ad 1).

323. **El apetito sensitivo.** — El apetito sensitivo — llamado también sensualidad — es *el apetito elícito, la tendencia nacida de un acto de conocimiento sensitivo y concerniente a un objeto sensible* particular, percibido como bueno para la vida corporal del sujeto.

Es *orgánico* como toda facultad sensitiva. Su órgano es la substancia gris del cerebro o, sin duda más exactamente, del bulbo

raquídeo, donde se hallan los centros de los nervios vasomotores, cardíacos, respiratorios y viscerales inferiores que gobiernan las manifestaciones orgánicas de nuestros sentimientos.

Antiguamente el *corazón* era considerado como el órgano del apetito sensitivo; mas el corazón, completamente rodeado y penetrado por ganglios nerviosos, en especial por el nervio neumogástrico, solamente está en comunicación tan íntima con el bulbo raquídeo, que todos los sentimientos y emociones de que éste es sede repercuten en él sobre el movimiento circulatorio de la sangre. El corazón no hace, pues, otra cosa que *manifestar* más vivamente que ningún otro órgano los movimientos afectivos. He ahí por qué en todos los idiomas el corazón es el símbolo de la vida sentimental (no tener corazón, tener buen corazón, un hombre sin corazón); he ahí, asimismo, por qué las personas que sufren lesiones cardíacas deben evitar toda emoción fuerte, que, a causa de su violenta repercusión en la circulación de la sangre, podría empeorarlas.

Como todo apetito, tiene por *objeto formal* el bien, lo conveniente; no, por cierto, el bien en general, la apetibilidad abstracta en cuanto tal, formalidad universal que escapa a los sentidos, sino el bien particular conocido por los sentidos, que, en consecuencia, es aquí el *objeto formal propio*. Semejante bien puede ser conocido de los sentidos bajo dos formalidades distintas, que exigen, por lo tanto, dos apetitos sensitivos realmente distintos:

1.º Como *simplemente conveniente* al sujeto en una u otra de sus actividades. Conocido por los sentidos externos y la conciencia o por la imaginación, constituye el objeto del apetito *concupiscible*.

2.º Como *arduo*, difícil de conseguir, que exige una lucha contra ciertos obstáculos. Percibido de ordinario por la estimativa o representado por la memoria, contrario a menudo al apetito concupiscible, porque no siempre conviene a la particular actividad de tal sentido, sino solamente a la vida individual del sujeto o a la conservación de la especie, semejante bien constituye el objeto del apetito *irascible*. Este apetito de orden superior por el hecho de proceder de la estimativa — facultad cognoscitiva que toca más de cerca al entendimiento — no por esto deja de estar ordenado a la satisfacción del apetito concupiscible, cuyo guarda y defensor viene a ser.

En estos dos apetitos distintos, cuyas diversas pasiones estudiaremos más adelante (Cf. n.º 336), se encuentra el doble movimiento ya observado en el apetito natural: movimiento de conservación y desplegamiento del propio ser (lo concupiscible tendiendo a lo agradable), y movimiento de lucha contra las fuerzas hostiles (lo irascible mirando a los obstáculos que hay que vencer).

Respecto al *mal,* a lo que no conviene, no es *per se* objeto del apetito. Se huye de él, se le evita sólo como un obstáculo al bien, único que es apetecido por sí mismo.

324. **El apetito intelectivo.** — El apetito intelectivo — llamado de ordinario *voluntad* — es *el apetito elícito que sigue al conocimiento intelectual.* Es el más perfecto de todos, por ser el que más se acerca a la perfección divina, moviéndose más por sí mismo, sin ser determinado del exterior.

El apetito natural es, en efecto, determinado por el Autor de la naturaleza, ya en su inclinación, ya en su objeto, a saber, la existencia natural del sujeto que hay que conservar y desplegar. El apetito sensitivo también es determinado en su inclinación, mas no en su objeto concreto, que el mismo animal adquiere con el conocimiento sensitivo. Cuanto al apetito intelectivo, ni siquiera es determinado en su inclinación, por el hecho de tener como objeto necesario el bien, la apetibilidad en cuanto tal, lo que le permite determinarse luego libremente, bajo la premoción divina, hacia tal bien en particular, que no le parece realizar plenamente la apetibilidad. Caracterízase, pues, por la libertad de sus movimientos.

Siendo el objeto de la voluntad el bien en general, con todos los aspectos bajo los cuales puede presentarse, no hay en ella apetito concupiscible e irascible distintos.

325. **La ejecución.** — Pudiendo versar los movimientos del apetito elícito sobre objetos apetecibles físicamente ausentes, para realizarse concretamente exigen la facultad de ejecutar movimientos corporales de aprehensión o de defensa y aun de desplazarnos en el espacio. Esa *facultad locomotriz,* como la llaman los escolásticos, es realmente distinta del apetito elícito por razón de su objeto formal especial y por el hecho de que cada una de esas actividades puede ejercitarse independientemente de la otra. Manifiéstase en varias clases de movimientos: movimientos reflejos, instintivos, habituales, deliberados. Para esto reservan los psicólogos modernos, de un modo abusivo, el nombre de actividad psicológica (Cf. n.° 391).

326. **División.** — En la reseña de nuestra vida apetitiva vamos a seguir el orden que nos parece más lógico y el más apto para hacer comprender con la claridad posible las manifestaciones de esta actividad y mostrar las relaciones que existen entre la terminología de los escolásticos y la tan imprecisa, según confesión propia, de esa

que los psicólogos modernos llaman sensibilidad y actividad o vida afectiva y vida activa.

Estudiaremos, pues, sucesivamente, tras esta ojeada a los diversos apetitos que acabamos de dar: 1.°, las impresiones afectivas: lo agradable y lo desagradable, el placer y el dolor; 2.°, los movimientos del apetito elícito, tales como los distinguen los escolásticos; 3.°, lo que en el léxico moderno corresponde a ellos, a saber: las inclinaciones o tendencias; luego los sentimientos y las emociones; y, por fin, las pasiones; 4.°, el apetito intelectivo, la voluntad y el libre albedrío; 5.°, la actividad motriz por la cual ejecutamos nuestros movimientos de apetito.

Capítulo XV

LA ACTIVIDAD APETITIVA

§ II. — *Las impresiones afectivas. Lo agradable y lo desagradable. El placer y el dolor*

Nociones. — El placer. — Jerarquía de los placeres. — El dolor. — Puesto de esas impresiones en nuestra vida. — Efectos del placer y del dolor. — Finalidad de las impresiones afectivas.

327. **Nociones.** — Muchos de nuestros actos psicológicos, si no todos (Cf. n.° 331), van acompañados, en la conciencia que de ellos tenemos, de cierta "tonalidad", de cierto "timbre" afectivo, que nos los hace agradables o penosos; impresión indefinible en sí misma, de la que apenas puede darse más que una definición genética, según el concepto que de su causa se tenga. En general, como hemos visto (Cf. n.° 321), la impresión agradable resulta, según los escolásticos, de que el apetito natural, que inclina a cada una de nuestras facultades a ejercitarse, se halla conscientemente satisfecho en un acto que le conviene por ser proporcionado a su actividad y a sus disposiciones individuales pasajeras o duraderas. No es, pues, otra cosa que la conveniencia conscientemente sentida de tal operación — y de tal objeto, en que se termina — con tal facultad del sujeto que resulta satisfecha desde este punto de vista. Ahí está lo que constituye el *placer*. En el caso contrario hay *impresión desagradable,* que sólo merece el nombre de *dolor* cuando se trata de una molestia orgánica (Cf. n.° 321). Esa impresión agradable o desagradable constituye en particular lo que llaman hoy día el tono afectivo de la sensación (Cf. n.° 196). Estudiemos separadamente el placer y el dolor en el sentido propio de la palabra.

328. **El placer.** — La impresión agradable, el placer, resulta de la satisfacción consciente de una de nuestras actividades en un acto que conviene a sus disposiciones del momento y del cual no se distingue en realidad — añadiéndose a él, dice Aristóteles, "como a la juventud su flor" —. Contamos con varias *pruebas experimentales* para establecer esta teoría aristotélica llamada *teoría de la actividad:* 1.° Tenemos tantos manantiales de placer — y de impresiones desagradables o de dolor — como tendencias conscientes; justamente son esas impresiones afectivas quienes nos las revelan, por ejemplo, el malestar que experimentamos cuando no se hallan satisfechas. 2.° Nuestros placeres — y las impresiones contrarias — varían en calidad y en intensidad según varían nuestras tendencias personales; así, un vivo apetito, una gran curiosidad intelectual ocasionan placeres más intensos; los placeres son distintos según la edad, el temperamento y las necesidades facticias adquiridas; el hábito, disminuyendo la actividad empleada, debilita también el placer; por el contrario, la novedad, verbigracia, en los estudios, nos deleita más porque excita la actividad y porque la variación conviene a nuestra naturaleza esencialmente mudable y lentamente progresiva; la enfermedad causa una indiferencia o una sobreexcitación afectivas según exalte o deprima nuestra actividad.

Así se explica lo que llamamos *relatividad* de los placeres y de las impresiones desagradables, que varían según los individuos, conforme a sus tendencias personales, hábitos adquiridos y actuales disposiciones.

329. **Jerarquía de los placeres.** — El placer resultante de la unión consciente con lo que nos conviene (*S. Th.*, 1.ª 2.ae, q. 31, a 5; q. 35, a. 1) puede provenir inmediatamente de la operación con que nos unimos a tal objeto o del objeto mismo. Si se compara nuestra actividad sensible con nuestra actividad intelectual, el placer que experimentamos *en nuestra propia acción* resulta mayor en el orden intelectual. En efecto, el conocimiento es ahí más perfecto, más íntimo, más conocido, gracias a la reflexión directa, puesto que es inmaterial y alcanza al ser del objeto. Lo mismo ocurre con los placeres que los *objetos* nos causan. Considerados en sí mismos, los placeres intelectuales son los mayores de todos, no pudiendo existir para un ser inteligente como es el hombre un placer superior al de la contemplación de la verdad. Sin embargo, *sentimos más fuertemente los placeres de los sentidos,* porque los objetos sensibles nos son más proporcionados, porque todo nuestro ser, cuerpo y alma, toma parte en su percepción y de ellos nos valemos para distraernos de nuestros dolores corporales. Entre los placeres sensibles los más nobles son los de la vista y del oído, es decir, los de los sentidos que más cooperan a la actividad intelectual del hombre; pero *los más vivos son los*

del tacto — así como los del gusto y del olfato, que con él guardan conexión —, porque nos sentimos más subjetivamente afectados en sus sensaciones (Sentidos inferiores; Cf. n.º 193). Además, esos placeres son más naturales a nuestra vida orgánica, porque conciernen directamente a nuestro fin animal, a saber, la conservación de nuestra existencia (nutrición) y, sobre todo, la perpetuidad de la especie (reproducción).

330. **El dolor.** — El dolor, en el sentido propio de la palabra, es una impresión de malestar corporal que se manifiesta:

1.º *Psicológicamente*, a los ojos de la conciencia, por una sensación subjetiva original, de formas muy varias, que se describe, bien por el órgano donde se produce, bien metafóricamente por la acción que parece ejercer en nuestro cuerpo. En este sentido se habla de dolores de cabeza, muelas, estómago, etc., así como de dolores aplastantes, lancinantes, terebrantes, etc.

2.º *Fisiológicamente*, por unos movimientos distintos según los individuos — conforme a su grado de sensibilidad, reactividad y dominio de sí mismos —, voluntarios unos, reflejos otros, verbigracia, la secreción de las lágrimas, siendo, al parecer, el más indudable de todos la dilatación del iris que escapa totalmente a la influencia de la voluntad; movimientos musculares, ya de retracción del miembro alcanzado, ya de mímica dolorosa, ya de defensa, pulso y respiración irregulares, secreciones más lentas, etc.

¿Cómo percibimos el dolor? Según *Santo Tomás*, conforme se ha dicho (Cf. n.º 321), el dolor, que resulta de acciones sufridas nocivas a la integridad anatómica o funcional del organismo y que por lo mismo contrarían el apetito natural del cuerpo a conservar su existencia y su bienestar, nos es conocido por el *tacto:* por este sentido conoceríamos no sólo las resistencias y las temperaturas, sino también nuestro bienestar o nuestro malestar orgánico (lo que hoy día llaman cenestesia).

Los *psicólogos modernos* admiten generalmente que el dolor es debido a una excitación de uno cualquiera de los nervios sensitivos, hecha muy viva, bien por la intensidad objetiva del excitante, bien a causa de la hiperestesia subjetiva del sistema nervioso. Con todo, en estos últimos años, Goldscheider, Von Frey, Ioteyko, etc., han propuesto una nueva teoría. Según estos psicólogos, existe un *sentido especial del dolor,* dotado: 1.º De órganos sensoriales distintos, puntos de dolor que se pueden insensibilizar sin suprimir por esto las demás sensaciones del tacto; tales puntos serían las terminaciones nerviosas libres, al paso que los corpúsculos de Krause, Meissner y Ruffini

serían, respectivamente, los puntos de presión, calor y frío. 2.º De vías de transmisión igualmente distintas, sin duda medulares y, en todo caso, más largas que las de las sensaciones de contacto o de temperatura. 3.º De centros cerebrales determinados, los tálamos ópticos probablemente. Esta teoría se aproxima, como es de ver, a la opinión de Santo Tomás, que atribuye al solo sentido del tacto la percepción del dolor corporal; mas los argumentos que aduce para establecer la existencia de un sentido especial del dolor no son demostrativos. La determinación de los órganos nerviosos doloríferos es discutible; y el retraso de las sensaciones dolorosas sobre las de contacto o de temperatura, así como la insensibilidad especial al dolor, pueden explicarse por un umbral primitivo de las sensaciones dolorosas más elevado por suponer éstas una alteración orgánica más íntima, menos superficial.

331. **Puesto de esas impresiones en nuestra vida.** — Impresiones agradables y desagradables se suceden de continuo en nuestra vida, relativas a nuestras disposiciones del momento, dejándose sentir a menudo simultáneamente y de una manera más viva por razón de su mismo contraste.

Infiérese de esto lo que contienen de exagerado ciertas concepciones:

1.º *Pesimistas*, según las cuales el dolor es el único fenómeno primitivo y positivo que constituye la ordinaria trama de nuestra vida, viéndose más o menos frecuentemente interrumpido por el placer. En efecto, según Epicuro, vivir es desear y, por tanto, sufrir por verse privado; según Kant, vivir es esforzarse y por tanto chocar con obstáculos y, en consecuencia, sufrir; según Schopenhauer y Hartmann, vivir es obrar, esforzarse, sufrir en la inquietud, no contentos ni del presente, ni del pasado ni del porvenir.

2.º *Optimistas*: es el placer lo único positivo y que domina, acompañando y sosteniendo nuestra actividad, pudiendo empero ser disminuído o interrumpido a intervalos por el dolor. En efecto, vivir es obrar y, por tanto, gozar de la propia actividad natural. Únicamente el deseo frustrado, únicamente el esfuerzo agotador son dolorosos, no siendo, por otra parte, la inquietud más que un estado excepcional.

Sería más exacto decir que placer y dolor son igualmente reales y positivos, y que no son la simple negación el uno del otro — lo cual supondría que no podemos experimentar ni placeres ni dolores consecutivos —, por cuanto acompañan la actividad natural según se ejerza de una manera conveniente o inconveniente para el sujeto.

Algunos psicólogos han creído poder ir más lejos, y afirmar, unos, que no hay ningún acto consciente afectivamente neutro; otros,

que es dable experimentar unos estados afectivos puramente afectivos. Examinemos brevemente estas dos cuestiones.

I. Los ESTADOS NEUTROS. — Numerosos psicólogos contemporáneos afirman que todo acto consciente está dotado de cierta tonalidad afectiva y que, por tanto, no hay acto, o — como dice Ribot — "estado" afectivamente neutro. Este modo de ver no es aceptado por Sergi, Wundt, Külpe, etc. En efecto — objetan —, cuando por transición continua pasamos de una impresión agradable a otra desagradable; por ejemplo, cuando tenemos nuestra mano dentro de un agua tibia que se va calentando más y más, debe existir un punto muerto de sensibilidad afectiva; por otra parte, con frecuencia no experimentamos actualmente placer ni dolor. A estas objeciones se responde que ahí se trata de estados intermedios formados de impresiones agradables o desagradables simultáneas o poco conscientes. A decir verdad, parece ser que nos sentimos siempre, más o menos conscientemente, en un estado agradable o no, siquiera a causa de las sensaciones continuas de nuestra cenestesia táctil; pero no que cada uno de nuestros actos sea afectado por una de tales impresiones, verbigracia, el mirar esta hoja sobre la cual escribo. Prescindimos aquí, naturalmente, de los diversos sentimientos de gozo, tristeza, etc., que podemos experimentar al mismo tiempo.

II. Los ESTADOS AFECTIVOS PUROS. — Según Ribot, existen tales estados, es decir, ciertos hechos psicológicos que no son otra cosa que placer o dolor, sin mezcla de ningún acto de conocimiento de un objeto, de ningún "elemento representativo"; por ejemplo, los estados agradables causados por el opio o el haxix, la euforia de los tísicos o de ciertos moribundos, las tristezas vagas, las fobias irracionales, etc. — Mas, aparte de que ahí se trata a menudo de gozos o de tristezas, existe siempre en tales estados un conocimiento confuso debido a sensaciones experimentadas o a imágenes evocadas más o menos conscientes. A lo sumo, puede verse ahí un caso de la famosa ley de Hamilton, según la cual en la sensación el elemento afectivo y el elemento representativo se hallan en razón inversa el uno del otro (Cf. n.º 197).

332. **Efectos del placer y del dolor.** — Además de sus efectos *fisiológicos* — reacciones vasomotrices, viscerales y musculares, a menudo reflejas —, que son más bien su aspecto orgánico, las impresiones afectivas ejercen sobre toda nuestra vida psicológica una influencia muy notable.

De aquí que el *dolor* nos amengua, nos entorpece, nos debilita en todas nuestras actividades (hasta el punto de sumirnos a veces en una melancolía crónica o de llevarnos a la locura), sin perjuicio de suscitar luego la esperanza activa de triunfar de él.

Santo Tomás señala entre los efectos del dolor (1.ª 2.ae, q. 37, a. 1) que impide el aprender, y aun, si es violento, el repensar lo que ya se sabe, por cuanto — dice — la atención del espíritu, ya ocupada en buscar los medios de substraerse al mal que nos abruma, no puede emplearse en ese trabajo

intelectual. Por esto aconseja como remedios — al igual que para la tristeza — una delectación cualquiera, que atenúa el dolor; las lágrimas y los gritos, que en cierta manera lo expelen de nosotros; la compasión de buenos amigos, que hace compartir su peso; y, si es posible fijarse, la contemplación de la verdad, que distrae de él la atención.

El *placer*, por el contrario — lo mismo que el gozo —, dilata el alma, como si se quisiera dar más amplia acogida a lo que nos agrada, y nos hace obrar de una manera más perfecta. Lo que se hace con placer y con gozo siempre resulta mejor hecho. De aquí la importancia que tiene en la educación el saber interesar a los niños en su trabajo para lograr que lo realicen mejor. Esa atención naturalmente prestada a lo que gusta (Cf. la ley de interés, n.º 164) explica por qué los placeres corporales inferiores, tan vivos en el hombre, como hemos dicho (Cf. n.º 329), pueden llegar a impedir el uso de la razón. No solamente trastornan el organismo y lo hacen incapaz de colaborar en el trabajo intelectual, sino que, sobre todo, desvían el espíritu de cuanto les es extraño y, con mayor razón, de lo que les es contrario, como sería la meditación de las verdades del orden moral.

En particular, nuestra *vida apetitiva*, nuestras tendencias sensibles e intelectuales sufren la influencia de nuestras impresiones afectivas. El *placer actualmente experimentado* hace amar naturalmente el objeto poseído que lo procura. Sin duda, no suscita de momento su deseo — puesto que el objeto está presente —, a no ser que: 1.º Ese objeto aun no sea plenamente poseído por no poder conseguirse sino de una manera sucesiva: despiértase en este caso el deseo de gozar del resto; por ejemplo, en los placeres de una comida opípara. 2.º No poseamos en seguida el objeto perfectamente; por esto no nos cansamos de los goces espirituales, que queremos poseer siempre más profundamente, al paso que, una vez saciados, nos causan hastío los deleites materiales. Cuanto al *recuerdo del placer experimentado*, es de índole a propósito para despertar el deseo de procurárnoslo de nuevo, salvo si al presente nos encontramos en una disposición a la cual ya no responde; cuando se tiene el estómago repleto, la imagen de los platos suculentos que se han tomado no despierta actualmente el deseo de ellos.

Con todo, no se debe concluir de esto, con Condillac (en su teoría de la sensación que se transforma en deseo) y con los asociacionistas, que el placer es la fuente de toda inclinación, de toda tendencia. Si el placer disfrutado despierta unas inclinaciones más precisas, verbigracia, el deseo de tal alimento agradable, o refuerza otras antiguas, no es menos cierto que supone a su vez una tendencia activa previa (un apetito natural) agradablemente satisfecha, como hemos explicado.

Finalmente, en la *vida moral* las impresiones afectivas desempeñan también un papel. Si el placer, sobre todo el sensual, puede desviar al hombre de la práctica del deber, también puede ayudarle

a permanecer fiel a él, sosteniéndole en su actividad normal. Semejantemente, el dolor puede abatir y desalentar; mas, soportado virilmente, purifica el alma, estimula a la práctica del bien, hace más compasivas las almas generosas y depara a las virtudes sociales de abnegación y mutua ayuda la ocasión de ejercitarse.

333. **Finalidad de las impresiones afectivas.** — Es cierto, en fin, que las impresiones afectivas, dado que nos manifiestan lo que conviene naturalmente a nuestras diferentes actividades, tienen por finalidad general estimularnos a perseguir aquello que es bueno para nosotros, a apartarnos de lo que nos es nocivo y a remediar lo que nos es contrario. Si, por ejemplo, no sufriésemos dolor de muelas, no conoceríamos el malestar que produce, ni nos tomaríamos la molestia de cuidar de ellas para el bien general de nuestro organismo. Pero esa finalidad es *incompleta;* sólo nos revela lo que es inmediatamente bueno o malo respecto a tal o cual de nuestras facultades o de nuestros órganos, sin informarnos acerca de los efectos más remotos: un veneno mortífero puede antojársenos una bebida deliciosa. Por esto debe completarse, en la vida animal, con las indicaciones del instinto (de la estimativa), que impera actos penosos, en detrimento de las satisfacciones inmediatas de los sentidos, para la conservación de la vida individual y de la especie; y, en el hombre, con las luces del entendimiento, que debe interpretar y a menudo suplir las indicaciones de las impresiones afectivas, en particular del dolor, el cual proviene principalmente de peligros inmediatos todavía remediables y calla sobre amenazas a largo plazo o irremediables, como la de un aneurisma o de una tuberculosis avanzada.

Capítulo XVI

LA ACTIVIDAD APETITIVA

§ III. — *Los movimientos del apetito según los escolásticos*

Estado de la cuestión. — Noción. — División. — El amor. — El odio. — El deseo y la aversión. — El gozo. — La tristeza. — La esperanza. — El temor. — La audacia y la desesperación. — La ira.

334. **Estado de la cuestión.** — Bajo este título general vamos a estudiar las diferentes actitudes, los diversos movimientos que en nosotros provocan los objetos que conocemos; actitudes y movimientos que los escolásticos consideran como operaciones del apetito elícito — pasiones del apetito sensitivo, actos del apetito intelectivo —, y que los psicólogos modernos, que rechazan toda idea de facultad, clasifican en distintos grupos de fenómenos afectivos: inclinaciones, sentimientos, emociones, pasiones. Damos por lo pronto un sucinto esbozo de la exposición — muy razonable y fundada en análisis singularmente finos — que la escuela nos ha legado de nuestra vida apetitiva, sensible e intelectual, sin perjuicio de completarla luego con lo que diremos de cada una de las partes de la moderna psicología afectiva.

335. **Nociones.** — Según pertenezcan al orden sensible o intelectual, los movimientos afectivos son llamados por los escolásticos pasiones o actos.

Se da el nombre de *pasiones* a los movimientos del apetito sensitivo, porque el alma sufre en ellos una modificación que la hace cambiar necesariamente de estado, y esto a causa del cuerpo, el cual no puede adquirir un nuevo estado sin perder el precedente. Pero entre las *pasiones sensibles o animales,* de que hablamos ahora, y las *pasiones puramente corporales,* que son las impresiones orgáni-

cas agradables, desagradables o dolorosas, de que se ha tratado en el capítulo anterior, existe esta diferencia: que las últimas comienzan por el cuerpo y sólo repercuten en el alma en cuanto ésta es su forma substancial consciente, al paso que las pasiones sensibles son verdaderos movimientos apetitivos, que el alma, bajo la influencia de un objeto conocido y con relación al mismo, produce *(elicere)* en el compuesto viviente, cuyas modificaciones corporales experimenta en consecuencia. "*(Passio animalis) incipit ab anima in quantum est corporis motor, et terminatur ad corpus...: nam huiusmodi (passiones) per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio...; et sic, corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur per accidens.*" (*De Veritate*, q. 26, a. 2.) Así, en nuestras pasiones sensibles, el *elemento formal* es el movimiento del apetito, y el *elemento material* son las modificaciones orgánicas, que, por consiguiente, más que el signo, son una verdadera parte esencial de ellas (Cf. *S. Th.*, $1.^{a}$ $2.^{ae}$, q. 44, a. 1). Este concepto de la naturaleza del sentimiento dista por igual, como se echa de ver, de la teoría ultraespiritualista de Descartes y de la teoría fisiológica demasiado materialista de W. James (Cf. n.º 357).

336. **División.** — Según el aspecto bajo el cual se nos presenta el objeto conocido y la situación en que nos hallamos respecto a él, podemos experimentar diversos movimientos apetitivos, que en el orden sensible dependen unos del apetito concupiscible y otros del apetito irascible. Pueden contarse, así, once pasiones (y otros tantos actos en la voluntad):

1.º En el apetito *concupiscible*, seis pasiones:

respecto a un bien	el *amor* →	en sí mismo	← el *odio*	respecto a un mal.
	el *deseo* →	ausente	← la *aversión*	
	el *gozo* →	conscientemente presente	← la *tristeza*	

2.º En el apetito *irascible*, cinco pasiones:

respecto a un bien ausente, difícil de conseguir	la *esperanza* →	acercándose a él	← la *audacia*	respecto a un mal ausente, difícil de evitar.
	la *desesperación* →	alejándose de él	← el *temor*	
respecto a un mal presente, imposible de evitar		= la *ira*.		

No existe una pasión contraria a la ira: *a*) ni respecto de un bien presente, que ya no puede ser considerado como difícil de conseguir, puesto que está presente, y que en tal caso causa gozo, pasión del apetito concupiscible;

b) ni respecto de un mal presente, alejándonos de él, puesto que, hallándose el mal presente, no hay otro camino que alzarse contra él (= ira) o resignarse a él (= tristeza, pasión concupiscible).

Además de estas pasiones elementales existen otras *mixtas*, que resultan de su unión; verbigracia, la misericordia, compuesta de tristeza del mal ajeno y de amor (es decir, aquí de deseo de librar a otro de tal mal). — Añádase que cada una de estas pasiones admite múltiples grados de intensidad; por ejemplo, la ira y el furor.

Consideradas todas ellas en su sucesión cronológica, aparecen conforme a este orden: el amor de un bien; el odio a un mal que impide gozar de tal bien; luego respecto a cada uno de esos dos objetos, de los cuales el primero es el único querido por sí mismo, siguen: el deseo o la aversión; la esperanza o la desesperación; el temor o la audacia; la ira, si hay lugar a ella; en fin, el gozo o la tristeza.

Es fácil imaginar la serie concreta de las pasiones, tanto en el orden sensible, por ejemplo, en el niño que codicia una golosina que le es preciso robar, como en el orden intelectual, por ejemplo, en Pasteur trabajando por descubrir un remedio contra la rabia, o en el caudillo Franco preparando la victoria de los nacionales.

En el hombre las pasiones del apetito sensitivo suelen ir acompañadas de movimientos correspondientes de la voluntad, que, por ser ésta una facultad espiritual, de sí independiente de las alteraciones corporales, no se denominan pasiones, sino *actos*. Todo cuanto vamos a decir sobre las pasiones del apetito sensitivo se aplica, pues, proporcionalmente a los actos de la voluntad.

Esta división, de una profundidad y finura admirables, es singularmente más científica que la de los sentimientos, que los psicólogos modernos establecen a base de su objeto material, indefinidamente vario. Siendo el apetito esencialmente una tendencia hacia un objeto, la división verdaderamente esencial de sus movimientos debe sacarse de las maneras específicamente distintas de tender hacia un objeto, ya positivamente, ya negativamente, cualquiera que sea el objeto material; división que será verdaderamente hecha desde el punto de vista del objeto formal. Por esto los escolásticos, después de haber discernido dos objetos formales generales bajo los cuales puede presentarse un objeto bueno: *a*) simplemente como bueno; *b*) como ofreciendo alguna dificultad, distinguen: 1.°, el *movimiento* de atracción hacia el objeto bueno o de repugnancia hacia el objeto malo (= que priva al sujeto de lo que le es bueno); 2.°, *tres fases* en tal movimiento: *a*) la aptitud, la inclinación (amor, odio); *b*) el movimiento propiamente dicho (deseo, aversión, pasiones irascibles); *c*) el punto de llegada (gozo del bien poseído o tristeza del bien frustrado).

Santo Tomás nos ha dejado (en particular en la *S. Th.*, 1.ª 2.ªᵉ, q. 22-50) de las pasiones unos análisis muy agudos. Si las explicaciones fisiológicas no corresponden a los modernos descubrimientos de la biología humana, nada han perdido de su valor psicológico, pudiendo compararse ventajosamente con las de Descartes, Spinoza, etc., o de los psicólogos contemporáneos. Por desgracia, sólo podemos insertar aquí un brevísimo esbozo de los referidos análisis.

337. **El amor.** — En el orden del apetito natural llamamos a veces amor natural la connaturalidad respectiva que es el principio de todo movimiento hacia aquello que naturalmente conviene. Pero el amor propiamente dicho sólo se encuentra en el apetito elícito, donde también consiste en esa afinidad del apetito sensitivo o de la voluntad que hace que nos complazcamos en cualquier bien conocido; ella, por tanto, viene a ser el *principio* de los diferentes movimientos apetitivos de que el bien será objeto.

Amar es querer un bien a alguno; el amor, al menos en el orden intelectual, puede tener, pues, un doble *objeto* preciso: 1.º, el bien que se quiere para sí o para otro; 2.º, el sujeto para el cual se quiere tal bien. En este último caso hay *amor de amistad;* en el primero hay *amor de concupiscencia* (al menos cuando queremos el bien para nosotros), amor que está naturalmente subordinado al precedente.

La *causa* del amor, de esa afinidad que experimentamos hacia un objeto, es que, *conocido* éste de una manera más o menos distinta — *condición indispensable* de todo movimiento del apetito elícito: "*nil volitum nisi praecognitum*" —, nos conviene, nos está proporcionado, en una palabra, nos aparece como un *bien,* séalo o no, en realidad, respecto al conjunto de nuestro ser. Compréndese, así, por qué la *semejanza actual* hace nacer el amor. La semejanza de dos individuos que poseen actualmente una cualidad, al menos proporcionalmente semejante, verbigracia, un pintor y un escultor, da origen al amor de amistad; porque, amando ambos lo que les conviene, aman, en consecuencia, cada uno una sola y misma cosa (al menos proporcionalmente), que pertenece igualmente al uno y al otro. Cuanto a la *semejanza potencial* que une dos seres, uno de los cuales tiene solamente en potencia, a manera de inclinación, lo que el otro posee en acto, da origen al amor de concupiscencia. Pero naturalmente uno se ama más a sí mismo que a los demás; si, pues, varios individuos persiguen el mismo bien en virtud de su semejanza, éste puede convertirse accidentalmente en un manantial de odio recíproco, cuando se estorban y agravian unos a otros: es lo que pasa en toda competencia.

Múltiples son los *efectos* del amor: 1.º La *unión* del amante con la cosa amada; unión al principio afectiva, que constituye formalmente el amor mismo y que tiende a realizar una unión efectiva por presencia real. 2.º La *inhesión mutua,* de suerte que el ser amado esté en el amante, y viceversa: *a*) *cognoscitivamente:* el objeto está en el sujeto, que se complace en contemplarlo, hallándose también éste de algún modo en el objeto que procura penetrar más y más íntimamente; *b*) *afectivamente:* el objeto está en el sujeto por razón de la complacencia que éste experimenta hacia él, del gozo que le resulta de su presencia y del deseo que concibe en su ausencia; al paso que el sujeto se halla en el objeto amado que trata de poseer en sí

mismo en el amor de concupiscencia, que considera y quiere como a otro yo en el amor de amistad. 3.º El *éxtasis:* el amor nos hace salir en cierto modo de nosotros mismos, impeliéndonos a buscar fuera de nosotros algo que nos complete (amor de concupiscencia), o a cuidar de otro y de su bien de una manera desinteresada (amor de amistad). 4.º Los *celos* y el *celo:* cuanto más vivamente tendemos hacia una cosa, tanto más enérgicamente rechazamos todo cuanto nos impide llegar a ella. De ahí los celos, a que da origen el amor de concupiscencia, contra todo lo que se opone a la satisfacción de nuestros deseos; de ahí también el celo ardiente con que, en el amor de amistad, pugnamos por alejar todo cuanto es contrario al bien del amigo, como si se tratara de nosotros mismos. Es éste una *señal infalible* del verdadero amor; así, sólo ama realmente a Dios el que con todas sus fuerzas trabaja por impedir o hacer cesar todo lo que es contrario a su gloria y a los intereses de las almas, lejos de avenirse a ello deliberadamente so pretexto de oportuna concesión; el que, cuando le es imposible prevenir o corregir el mal, lo tolera (= no lo castiga) con pesar. 5.º En fin, el amor, lejos de dañar al que ama, le conserva, le *hace más perfecto,* cuando menos si se adhiere a lo que es verdaderamente bueno o conveniente para él, no a un bien aparente. Sin embargo, cuando es intenso, por razón de la alteración orgánica de que está parcialmente compuesto, puede causar daño al cuerpo, e indirectamente al alma.

Inconsciente de suyo, como toda tendencia, el *amor se nos revela* por sus efectos, así como por las pasiones, de que es luego principio, verbigracia, el odio, el deseo, la esperanza, la audacia, el gozo, la tristeza, etc., siendo muy justa la impresionante reflexión de J. d'Arnoux en *Paroles d'un revenant* (pág. 257): "La enfermedad de este siglo consiste en no saber ya odiar, porque ya no sabe amar. La execración del mal es el reverso del amor."

338. **El odio.** — Sea por apetito natural, sensitivo o intelectivo, nos alejamos espontáneamente de aquello que, al menos según nuestro modo de ver, no nos conviene. Este movimiento de repugnancia es precisamente el odio, que tiene, por tanto, como objeto el mal, real o aparente, *aquello que nos priva de lo que nos parece bueno.* Es, pues, el amor hacia un bien lo que suscita el odio y le presta toda su fuerza, por más que el odio se haga sentir a veces más vivamente de parte nuestra a causa de la inconsciencia de un amor habitual. Es imposible odiarse a sí mismo; tan esencial es la inclinación que se tiene hacia el propio bien. Si esto ocurre, es de una manera completamente accidental, queriendo uno para sí un bien del todo aparente o procurando satisfacer con placeres sensibles unas tendencias inferiores en detrimento de las superiores.

339. **El deseo y la aversión.** — El deseo que nos inclina a la posesión de un bien amado actualmente ausente. Cuando se trata de un deleite sensible, recibe el nombre especial de *concupiscencia.* Con respecto al mal de que nos alejamos oponese al deseo una pasion, que no tiene nombre determinado, dice Santo Tomás, y que de ordinario se designa con la palabra vaga de aversión.

340. **El gozo.** — El gozo — que ya hemos distinguido cuidadosamente de lo agradable, del placer (Cf. n.º 322) — *resulta* de la posesión consciente,

realizada en una u otra forma, de un objeto deleitable amado, y esto tanto más cuanto más haya sido deseado y buscado; así, se tiene más gozo en adquirir conocimientos nuevos que en volver a pensar los que ya se poseen. Asimismo, cuanta mayor inquietud cuesta un objeto querido, cuanto mayor temor se tiene de perderlo, tanto mayor es el gozo de encontrarlo, aun cuando no se le ame de una manera excepcional. Un hijo pródigo que vuelve a su hogar causa a su madre un gozo más intenso que el que jamás hayan podido producirle los demás hijos, que han permanecido a su lado y tal vez son más amados de ella, pero nunca la han puesto en el trance de desear su regreso. Tal es el pensamiento expresado en el Evangelio (Lucas, XV, 7), de que habrá más gozo en el Cielo por un pecador que haya hecho penitencia que por noventa y nueve justos que se hayan mantenido fieles. Aun cuando el objeto sólo esté presente cognoscitivamente, en un recuerdo del pasado, o en potencia, por una esperanza relativa al porvenir, todavía puede experimentarse por él cierto gozo, atenuado, sin duda, por su ausencia actual. Por esto la tristeza puede resultar un manantial de gozo; si es actual, porque suscita el recuerdo actual de la dichosa posesión de un objeto amado; si es pasada, porque nos regocija con la idea de los males de que nos hemos librado: "*Forsan et haec olim meminisse iuvabit.*" (*Eneida*, I, 203.) Una de las principales fuentes de gozo consiste en *hacer bien al prójimo*. Si se hace por verdadera amistad, se es feliz por el bien ajeno como por el propio; si por interés, se regocija uno con la esperanza de recibir otra cosa en retorno. Además, a menudo nos hace experimentar un sentimiento agradable de la propia excelencia, que permite comunicar a otros lo que poseemos en abundancia, o el placer de satisfacer una propensión personal a dar, o el gozo de prestar un servicio por amor de alguno, verbigracia, de Dios. Hasta las acciones ajenas, pasando a ser nuestras cognoscitiva o afectivamente, pueden causarnos gozo, ora porque nos procuran algún bien, ora porque, como las lisonjas y las adulaciones, nos permiten apreciar lo que hay de bueno en nosotros —¿no son, por ventura, los juegos en que solemos ganar los que más nos gustan?—, ora porque, en virtud de la amistad, sentimos como nuestras las buenas acciones ajenas o, por el contrario, nos resultan ventajosos los infortunios o faltas de nuestros enemigos. Cuanto a los *efectos* del gozo, son análogos en su orden a los del placer.

341. **La tristeza.**—Al gozo se opone la tristeza, que tiene por objeto la presencia actual de un mal que nos priva de un bien amado. Toma especiales nombres en ciertos casos; es *misericordia* cuando sufrimos por el mal ajeno como por el propio, y queremos aliviarlo, al paso que, por la *envidia*, nos contristamos de la dicha de otro que consideramos como un mal nuestro. Cuando no sabemos dónde refugiarnos para escapar a un mal, nos hallamos en la *ansiedad*, la cual puede llegar al extremo de hacer perder el uso de los miembros y de la palabra. A semejanza del dolor (Cf. n.º 332), una tristeza honda *impide* aprender, porque acapara la atención; puede abatir hasta el punto de inhibir toda reacción defensiva; disminuye la actividad, porque nunca llevamos a cabo tan bien como si estuviésemos alegres aquello que ejecutamos con tristeza; en fin, más que cualquier otra pasión, tiende naturalmente a arruinar el organismo. En efecto, la vida corporal consiste principalmente en el movimiento sanguíneo del corazón a los miembros, mo-

vimiento que las pasiones de tendencia o de posesión pueden, sin duda, precipitar, pero que la tristeza contraría directamente, haciendo refluir la sangre hacia el corazón, el cual, por decirlo así, se oprime.

Para una pasión, cuyos efectos son tan funestos, propone Santo Tomás varios *remedios,* análogos a los del dolor, a saber: una delectación cualquiera, sobre todo la delectación incomparable de la contemplación de la verdad y del pensamiento de la dicha eterna; el consuelo de buenos amigos, que, por el hecho de participar en nuestra desgracia, nos aligeran el peso que nos abruma y nos ocasionan la tan confortadora satisfacción de sentirnos amados; las lágrimas, los gemidos y los gritos con que en cierto modo arrojamos de nosotros lo que nos apena y con que incluso nos procuramos cierto placer por el hecho de sernos convenientes en semejantes circunstancias; en fin, el sueño y los baños, que restituyen el organismo a su estado normal y le causan cierto bienestar a propósito para templar la tristeza.

342. **La esperanza.** — Un bien futuro que aparece difícil pero posible de alcanzar, tal es el *objeto* de la esperanza. En consecuencia, puede *dar origen* a ella todo cuanto nos hace posible una cosa, por ejemplo, las riquezas, la fuerza, el poder, así como todo lo que nos hace creer simplemente en dicha posibilidad, como las palabras persuasivas de otro y, con doble motivo, la experiencia personalmente adquirida. Ella alienta, sobre todo, a los *jóvenes,* que viven más en el porvenir que en el presente y a quienes el propio ardor empuja a cosas difíciles, que se les antojan siempre posibles por la inexperiencia de los obstáculos y por sus ilusiones; de ahí que también suela encontrarse en los embriagados y en las personas irreflexivas. Nacida del amor, la esperanza nos hace amar en seguida a aquellos de quienes pensamos recibir lo que esperamos. *Exalta singularmente nuestra actividad* por más de una razón; su objeto, difícil de obtener, nos excita, y la idea que nos da de una próxima liberación de nuestros males nos penetra de un gozo muy favorable a la acción. ¿No es grande la tristeza y, en consecuencia, la atonía de las personas a las cuales no alienta ninguna esperanza, por ejemplo, de los ancianos a quienes no sostiene la esperanza de una vida dichosa en el más allá, esperanza dulcísima que alimenta a la vejez, como dice Píndaro? (PLATÓN, *Rep.,* I, 33.) Con frecuencia, nos produce un gozo mayor que la misma posesión del objeto. ¡Cuántas cosas nos parecen de lejos muy amables, y, con todo, su presencia nos molesta luego por los aspectos malos, insospechados o preteridos en las ilusiones de la esperanza!

343. **El temor.** — El temor concierne a un mal futuro próximo que nos parece difícil de evitar e imposible de dominar si nos sobreviene, e, indirectamente, a un bien capaz de infligirnos determinado mal, verbigracia, la justicia de Dios o la autoridad pública. Para que haya temor es preciso que el mal en cuestión dependa, al menos parcialmente, de una causa exterior; así se puede temer el tener miedo ante la muerte. El temor es tanto más vivo cuanto mayor nos parece el mal y más débiles nos sentimos; así, se experimentan temores más intensos ante males insospechados cuya magnitud exagera la falta de reflexión y frente a los cuales uno se siente más impotente por no haber dispuesto de tiempo para prepararse a ellos, pudiéndose decir otro tanto de los males cuyo remedio no vemos y que se nos antojan defini-

tivos. El temor, como toda pasión, tiene por *causas* el amor de lo que se teme perder y, además, la consciente carencia de fuerzas que nos hace impotentes frente al mal que hay que vencer. Tiene unos *efectos* característicos. Bajo la amenaza del mal las energías orgánicas parecen replegarse sobre las actividades inferiores — de aquí los accidentes ordinarios en semejantes casos, como cólicos u otros, el temblor de los miembros, los movimientos de huída, o, en los terrores extremos, la inmovilidad en el sitio —, como si, sintiéndose uno débil, quisiera restringir su campo de acción, a la manera de las ciudades, que, bajo la impresión de un temor, concentran toda su actividad en el interior de las murallas. Además, mueve a pedir consejo a fin de hallar una salida en los apuros de los cuales no ve uno la manera de librarse, si bien ordinariamente es a su vez mal consejero, por cuanto exagera las dificultades. Si impide obrar útilmente a causa del trastorno que produce en los órganos motores, puede, no obstante, como no sea excesivo, mover a obrar con mayor atención y cuidado.

344. **La audacia y la desesperación.** — Nacida de la esperanza de conseguir un bien difícil, la audacia nos mueve a atacar, para triunfar de él, el mal amenazador que podría frustrarnos dicho bien. Es, pues, lo contrario del temor, que engendra la desesperación. Por esto es *causa de audacia* todo aquello que puede dar esperanza, como fuerza física, experiencia del peligro que hay que afrontar, riquezas, relaciones sociales, la amistad de Dios, de un modo especial, etc., y todo cuanto puede disipar el temor, como el no conocer enemigos personales, no haber hecho injusticia a nadie, no sentir la amenaza de peligro alguno. Por otro lado, como de parte del organismo todo lo que enardece favorece la esperanza y disipa el temor, se siente más audaz — dice Santo Tomás — el que tiene un corazón pequeño donde el calor se halla más concentrado o unos pulmones potentes para activarlo, así como el aficionado al vino generoso, que reanima el corazón. Los que sólo son audaces, lo son sobre todo al principio de la acción, cuando no se han revelado todas las dificultades, apocándose poco a poco, a medida que éstas aumentan en número. Por el contrario, los verdaderos *fuertes,* que obran a la luz de la razón sin dejarse arrastrar por los movimientos prematuros de la audacia sensible, son más perseverantes, porque sólo topan con dificultades ya previstas y a menudo sin importancia.

345. **La ira.** — La última de las pasiones del apetito irascible, al cual da su nombre, es la ira, que supone no sólo el amor, sino también la tristeza de un mal presente que impide satisfacerlo, así como el deseo y la esperanza de la venganza respecto a la causa de dicho mal. Resulta, pues, como compuesta de pasiones contrarias, versando entrambas sobre una cosa ardua: del deseo del bien que hay en la venganza y del odio al ser malo, del que queremos vengarnos. En el hombre utiliza la razón, al menos para calcular la mejor forma de llegar a ese fin, si no siempre para medir la propia venganza. Como tiene por *objeto* el castigo, considerado como justo, de un ser que nos causa daño, no puede ejercitarse — hablando con propiedad — sino entre seres capaces de estar unidos por relaciones de justicia. Si existen movimientos de ira en otros casos, por ejemplo, entre animales o bien en el hombre contra objetos inanimados, contra difuntos, contra sí mismo, es porque las facultades sen-

sibles que los determinan imitan de algún modo los cálculos de la razón. Es menos grave montar en cólera contra uno que odiarle, porque en el odio se quiere simplemente el mal ajeno, mientras que en la ira se quiere para su bien, como un castigo justo; por esto cede más fácilmente el lugar a la misericordia. Además, la ira, efecto de la emoción de un momento, pasa más presto que el odio, el cual resulta ordinariamente de una disposición más estable. Consistiendo su principal objeto en vengarnos de una ofensa personal, la ira es siempre *causada* por algo que se ha hecho contra nosotros o contra aquellos a quienes consideramos como nuestros, por cualquier motivo que sea: hemos sufrido un desdén, nos han impedido hacer lo que queríamos, nos han inferido una afrenta deliberada e injustamente, a nuestro parecer; en una palabra, han menospreciado nuestro valer. Por el contrario, dejamos pasar sin airarnos las injurias debidas a la ignorancia o a la pasión en las que no creemos ver menosprecio. De ahí que todo lo que hace más injusto el menosprecio avive la ira: la superioridad del hombre injuriado, la inferioridad de los que le ultrajan o bien su amistad, la cual hace más indigna la afrenta.

El principal *efecto* de la ira consiste en procurarnos cierto gozo, tanto más vivo cuanto más honda ha sido la pena sentida a causa del mal presente; gozo completo, que disipa toda tristeza, no bien ha sido satisfecha la venganza, pero que ya se deja sentir de antemano en la esperanza acariciada, y en las imágenes de venganza gustosamente forjadas. Cuanto a su *repercusión orgánica*, es particularmente violenta, a causa de la energía que naturalmente se emplea para rechazar lo que es contrario. El movimiento vital es sobreexcitado; el corazón enardecido arroja la sangre a los miembros, los cuales manifiestan una actividad desordenada, que, sin embargo, no tarda en debilitarse. En consecuencia, las funciones superiores resultan debilitadas hasta el punto de impedir el uso de la razón. La ira enloquece, saca al hombre fuera de sí; y este trastorno de la razón se deja sentir en los órganos manifestativos del pensamiento, como el rostro, los ojos y la lengua, que se torna incapaz de hablar.

Capítulo XVII

LA ACTIVIDAD APETITIVA

§ IV. — *La psicología afectiva moderna*

346. **La vida afectiva.** — Hemos esbozado, a la luz de la experiencia y de la razón, la doctrina escolástica sobre el apetito, que tan a las claras muestra el lugar relativo que en nuestra actividad psicológica ocupan el apetito natural, las impresiones agradables o penosas y los diversos movimientos del apetito sensitivo o intelectivo. Esta doctrina también supone, evidentemente, la siguiente verdad impuesta hasta por la más superficial observación interior, a saber, que existe en nosotros un sujeto pensante, dotado de tendencias activas cuya satisfacción le afecta agradablemente y capaz de portarse de modos diversos respecto a los objetos que se le presentan. Débese en gran parte a haber descartado este dato fundamental — so pretexto de que es de orden metafísico y por afectado afán de constituir una psicología puramente "fenomenal", sin alma ni sujeto — el que los psicólogos modernos den acerca de los fenómenos de "sensibilidad"

(y de "actividad") una explicación muy confusa en los pormenores y muy poco inteligible en su conjunto.

Bajo el nombre de "*sensibilidad*" o de "*vida afectiva*" agrupan, en efecto, los fenómenos, que, al decir de ellos, presentan los "*caracteres distintivos*" de ser puramente subjetivos, experimentados como unas impresiones actuales, y de no darnos a conocer por sí mismos realidades exteriores (como si no se encontraran tales caracteres en ciertos actos de conocimiento, por ejemplo, de reflexión sobre sí mismo, y en los llamados hechos "de actividad", voluntad, hábito, instinto), a saber: el placer y el dolor, las tendencias, inclinaciones y necesidades, los sentimientos y emociones, y, en fin, las pasiones.

En general, se prefiere la frase "vida afectiva" a la palabra "sensibilidad", más en boga a principios del siglo XIX, pero que actualmente parece harto ambigua. Esta palabra puede significar, en efecto, ora los hechos de simple irritabilidad o excitabilidad, verbigracia, de un músculo; ora el conocimiento sensitivo; ora, finalmente, la facultad de experimentar placer, dolor, emociones.

Hemos estudiado ya el placer y el dolor (Cf. n.º 327). Nos limitaremos, pues, aquí a las otras manifestaciones de la vida afectiva, y diremos, por fin, unas palabras sobre la influencia que los fenómenos afectivos en general ejercen en nuestra actividad psicológica.

Artículo I

Tendencias, inclinaciones, necesidades

347. **Noción.** — Las palabras "inclinación", "tendencia", "propensión" tienen, como todos los términos de la psicología afectiva moderna, un sentido vago. Se las puede *definir:* Una disposición espontánea a ejecutar ciertos actos. Si se las compara con la terminología escolástica, comprenden el apetito natural de nuestro yo a la existencia, de nuestras diferentes facultades a su operación, los movimientos de amor, de deseo, del apetito elícito sensitivo o intelectivo.

Nuestras inclinaciones — sobre todo las que no son sino apetitos naturales —, revelando las necesidades de nuestra naturaleza, manifiestan la finalidad activa del ser viviente, orientado hacia la conservación y propagación de su vida corporal y su pleno desenvol-

vimiento sensible, intelectual y moral, expresando, por tanto, en lenguaje psicológico nuestras diferentes funciones vitales. Son ellas el fundamento de todos los estados afectivos: placer y dolor, sensaciones, sentimientos, emociones y pasiones, los únicos que las revelan a nuestra conciencia.

No reclaman satisfacción de una manera continua, ni todas a la vez, sino alternativamente, conforme a la caducidad natural de ciertas necesidades transitorias (por ejemplo, de mamar, de jugar), a los hábitos adquiridos, a la fuerza de inclinaciones contrarias o a su primera satisfacción en un objeto determinado exclusivo.

Cuanto a las *necesidades,* son unas tendencias corporales cuya satisfacción se hace esperar, revelándose entonces por medio de sensaciones desagradables, dolorosas, del tacto interno, causadas sin duda por alteraciones orgánicas. Tales son las necesidades de nutrición (hambre y sed), de eliminación, de movimiento, de reposo, de sueño. Revélanse a la conciencia primeramente, a veces, por medio de sensaciones agradables (acaso por razón de la imagen del placer que se experimentará al satisfacerlas, verbigracia, el apetito), y luego por medio de sensaciones, así generales, de malestar, como localizadas, de dolor, seguidas de trastornos en la actividad psicológica y motriz. Manifiéstanse espontáneamente, más o menos imperiosas, y suelen progresar con oscilaciones, pero siempre al margen de toda influencia de la voluntad, que solamente puede distraer de ellas el espíritu; y, una vez satisfechas, el malestar, al principio local y luego general, va poco a poco desapareciendo.

348. **División.** — Divídense de ordinario hoy día las inclinaciones según:

1.° El *modo de adquirirlas.* Unas son *innatas,* es decir, se dejan sentir en cuanto se hallan realizadas las condiciones indispensables para su ejercicio. Son los *instintos,* los cuales comprenden las tendencias del apetito natural y las tendencias que determina espontáneamente la estimativa (Cf. n.° 228); otras, suscitadas por los objetos conocidos, son *adquiridas.*

2.° Su *orden cronológico.* Opónese, desde este punto de vista, el *impulso* (el *appetitus* de Spinoza, la *impulsión* de Bain), tendencia inconsciente a obrar, todavía indeterminada, al *deseo* (la *cupiditas* de Spinoza, el *desire* de Bain), tendencia consciente y precisa hacia tal acto, hacia tal objeto, como consecuencia del placer que ha reportado. Esta juiciosa distinción dada por algunos autores viene casi a

coincidir con la que establecen los escolásticos entre el apetito natural de las facultades de conocimiento hacia su ejercicio y los movimientos de apetito elícito que siguen a los actos de conocimiento y se dirigen a sus objetos (Cf. n.º 332).

3.º Su *objeto material.* Divídense en:

- *personales,* corporales o psicológicas.
- *sociales*
  - *electivas* — la amistad — el amor.
  - *domésticas* — el amor conyugal, paterno, materno, filial, fraterno.
  - *patrióticas.*
  - *filantrópicas.*
- *superiores,* morales o religiosas.

Estudiemos en detalle algunas de estas inclinaciones.

349. **Inclinaciones personales.** — Son:

1.º *Corporales,* relativas a la conservación, al pleno desarrollo de la vida orgánica y a la perpetuidad de la especie. Distínguense entre ellas los *apetitos naturales* periódicos y necesarios, por ejemplo, de comer, y los *facticios,* por ejemplo, de fumar.

2.º *Psicológicas,* que tienden al desenvolvimiento de las vidas sensitiva e intelectiva. Clasifícanse según las "facultades" en el sentido moderno de la palabra (Cf. n.º 159):

a) Para el *entendimiento:* la curiosidad, la credulidad, la tendencia a fantasear, etc.

b) Para la *sensibilidad:* el afán de placeres, afectos, emociones nuevas, riesgo.

c) Para la *voluntad:* el afán de bienes personales, riquezas, poder, celebridad, virtud, etc.; el amor propio — formado de la estima de sí mismo y también de la de los demás, cuyo aprecio se quiere —, el cual fácilmente degenera en orgullo, vanidad, falsa modestia e hipocresía; la emulación, buena o mala, según se inspire en el deseo del perfeccionamiento personal o en un egoísmo envidioso.

350. **La amistad.** — Afecto resultante de una elección personal que exige: 1.º, la *virtud:* para obrar mal se tienen compañeros, no amigos; 2.º, una *benevolencia* recíproca, en virtud de la cual se quiere de veras el bien del amigo considerado como otro yo, y no el propio provecho exclusivo; 3.º, una *semejanza* psicológica parcial, potencial o actual, y la *comunicación recíproca* de un bien cualquiera: "*Amicitia pares invenit aut facit*"; 4.º, la *fidelidad* en verse o en

escribirse: "Los caminos de la amistad se cubren de zarzas cuando dejan de ser frecuentados." (CHATEAUBRIAND.) La señal por excelencia de la amistad verdadera consiste en sentir como suyo todo cuanto sucede al amigo. Si uno se muestra indiferente a lo que atañe al amigo; si, pudiendo oponerse a lo que le es contrario, no hace nada para preservarle o librarle de ello; si mira complacido los ataques de que es objeto, la amistad no es real (Cf. n.º 337).

351. **El patriotismo.** — Tiene por objeto el país de la propia familia. Es un amor familiar que se extiende: 1.º A *los antepasados*, formado del amor a la tierra donde éstos vivieron y reposan (*patria tellus*, Vaterland), sobre todo, de reconocimiento y de orgullo por el patrimonio moral que nos legaron y de la ambición de continuar su obra, mejorándola; sentimientos todos muy bien expresados en las siguientes palabras que un novelista moderno pone en boca de una ciudad antigua: "Ved: soy vieja, pero soy hermosa. Mis hijos piadosos bordaron sobre mi vestido torres, campanarios, pináculos y atalayas... Pasan ellos, pero yo permanezco; soy su recuerdo. Mirad esa fontana, ese hospital, ese mercado, que vuestros padres legaron a sus hijos. Trabajad por vuestros hijos como vuestros abuelos trabajaron por vosotros. Cada una de mis piedras os aporta un beneficio y os enseña un deber." Como ha escrito Fustel de Coulanges: "El verdadero patriotismo no es el amor al terruño; es el amor a lo pasado, es el respeto a las generaciones que nos han precedido." 2.º A *la familia más lejana*, integrada por personas salidas de los mismos ascendientes, educadas en las mismas costumbres y unidas con el lazo de recuerdos e intereses comunes, que constituyen actualmente la nación. — El patriotismo comienza por el amor al hogar familiar, al pueblo o ciudad y a la región; desarróllase con el estudio de la historia nacional, de páginas tan pronto gloriosas como sombrías; con el conocimiento de los beneficios materiales y morales, que el individuo, la familia y la profesión reciben de una patria grande y próspera, así moral como materialmente; con la experiencia de dolores y alegrías nacionales; con la estancia en el extranjero, la cual permite apreciar mejor las cualidades del propio país. Exagerado, torciéndose a la injusticia con respecto a las demás naciones, degenera en chovinismo.

352. **El amor a la humanidad.** — Este amor — esas tendencias altruístas o filantrópicas, como se dice en nuestros días — está

basado en la semejanza de naturaleza que une a todos los hombres ("*Homo sum et humani nil a me alienum puto*", decía Terencio), y manifiesta la sociabilidad natural del ser humano, que necesita de sus semejantes para vivir convenientemente. Aparece ya en la *imitación* y en la *simpatía* (Cf. n.º 425), pero sólo llega a ser perfecto con la benevolencia, con ese amor que nos hace querer de veras el bien de nuestros semejantes, respetando, con todo, el *orden de la justicia,* el cual exige que amemos a los demás según la medida de su proximidad respecto a nosotros, sin posponer, por ejemplo, nuestros padres a personas extrañas, ni la paz interior o la legítima prosperidad de nuestra patria a la felicidad de otros pueblos.

Ese amor natural al prójimo se ve frecuentemente contrapesado, si no ahogado, por unos sentimientos *antisociales,* en los que, bajo formas varias, se oculta un egoísmo a veces inconsciente: antipatía, misantropía, orgullo desdeñoso, etc. Una de las actitudes más curiosas a este propósito, propia de la humanidad, según Tácito, consiste en odiar a las personas que han recibido de nosotros alguna injuria: "*Humani generis hoc proprium est, odisse quem laeseris.*"

353. **El sentimiento religioso.** — Además de las inclinaciones morales hacia la verdad, la belleza, el bien, la virtud, etc., se encuentra en el hombre, "animal religioso" (Quatrefages), una tendencia que le lleva hacia Dios, verdad, bondad, belleza y perfección sumas; tendencia compuesta de respeto, temor, confianza y amor, variando la respectiva influencia de cada uno de estos sentimientos según el concepto que uno se forma de la divinidad.

Por lo que hace a su *origen psicológico,* los positivistas lo ven, unos en la tendencia a divinizar las grandes fuerzas de la naturaleza (naturismo); otros en el culto a los antepasados o a los héroes basado en la creencia de que existe un "doble" (animismo); otros en la veneración de la sociedad, la única que da valor al hombre, nutre su pensamiento y sanciona su conducta, y a la cual, en consecuencia, erige él en divinidad (sociologismo). Los modernistas la buscan en el yo subliminal (Myers, James) o en la presencia interior de Dios sensible al corazón (inmanentismo).

En realidad, la inclinación religiosa, lejos de constituir los dogmas (Schleiermacher, Höffding, Sabatier, etc.), brota de la convicción natural del entendimiento humano, que la etnología descubre en las civilizaciones más primitivas (por ejemplo, en los fueguinos de la Tierra del Fuego, en los negros de la isla de Luzón, en los pigmeos Semang del Ruanda; Cf. *Settimana di etnologia religiosa di Milano,* septiembre de 1925), de que el mundo no se ha hecho él solo, ni se gobierna solo, sino que es obra de un ser todopoderoso, juez supremo de la ley moral, a quien las distintas reli-

giones conciben, empero, de modos diversos. Únicamente puede concederse que la existencia de Dios es una verdad de la esfera de la razón superior (Cf. n.º 272), que muchos hombres son incapaces de descubrir por sí mismos y que sólo conocen gracias a la enseñanza recibida en el ambiente familiar o civil en que viven.

354. **Posibilidad de reducirlas al egoísmo.** — Se ha negado que sea legítima la división de las inclinaciones en personales y sociales, egoístas y altruístas, interesadas y desinteresadas.

I. *La Rochefoucauld,* moralista lúgubre, agriado por sus desengaños, sostiene en sus Máximas que todas nuestras inclinaciones no son sino las formas diversas, más o menos hábilmente disfrazadas, del amor egoísta hacia nosotros mismos, no siendo el desinterés otra cosa que ilusión o hipocresía. Así, por ejemplo: "La piedad es una hábil previsión de los males en que podemos caer; los servicios que prestamos a los demás son, propiamente hablando, un bien que nos dispensamos a nosotros mismos por vía de anticipo." — "La generosidad no es otra cosa que una ambición disfrazada, que desprecia los intereses pequeños para asegurarse los grandes." — "El amor a la justicia no es otra cosa, en la mayoría de los hombres, que el temor de sufrir la injusticia." — "El desprecio de las alabanzas es un deseo de ser dos veces alabado." — "La amistad más desinteresada no es sino un negocio en el cual nuestro amor propio se propone siempre alguna ganancia." En una palabra: *"Todos nuestros afectos y todas nuestras virtudes van a perderse en el interés, como los ríos en el mar."* ¿Qué puede contestarse a tales paradojas?

Sin duda, el desinterés no es más que aparente, muchas veces, y oculta un hábil egoísmo, consciente o inconsciente. Pero la afirmación general es falsa; se dan de parte nuestra muchos actos desinteresados, que, indudablemente, podríamos llevar a cabo con una intención egoísta, mas que, en realidad, ejecutamos sin miras interesadas, por pura abnegación. Por otro lado, si nunca hubiésemos experimentado sentimientos realmente desinteresados, éstos nos serían ininteligibles y no nos tomaríamos tanto trabajo para simular que los tenemos.

Con todo — se insiste —, en semejantes casos todavía obráis por interés personal, verbigracia, para vuestro perfeccionamiento moral, por el placer superior del deber cumplido o del propio sacrificio, con vistas acaso a una recompensa en la otra vida; el desinterés es, por lo tanto, psicológicamente imposible.

Examinemos, pues, la cuestión a fondo; esto nos llevará a dis-

tinguir un doble sentido en la expresión "obrar por interés personal", a saber: 1.°, obrar a fin de adquirir algo bueno para sí; 2.°, hacer converger todas las cosas al propio provecho personal.

1.° El objeto formal de todo apetito, de toda tendencia es el bien, aquello que es o aparece bueno, conveniente al sujeto; por consiguiente, un acto sólo puede ser querido si presenta esta cualidad, que es la *condición "sine qua non"* de toda apetición: "*Natura in se curva dicitur quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est; nisi enim sibi esset bonum aliquo modo vel secundum rei veritatem vel secundum apparientiam, numquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est, sed quia bonum est: bonum enim est per se obiectum voluntatis.*" (S. THOMAS *in II Sent.*, dist. 3, q. 4, ad 2; Cf. etiam ad 3.) Y en otra parte: "*Finis ultimus cuiuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos; et si aliquid aliquando homo propter alium faciat, hoc refertur in bonum suum vel utile vel delectabile vel honestum.*" (*S. contra Gent.*, III, 17.) En este primer sentido el hombre obra, pues, siempre por propio interés; y cuando el bien así querido se halla en la línea del perfeccionamiento normal de la propia personalidad, nada hay que no sea natural y legítimo en querer tal bien y la satisfacción interior que necesariamente resulta de la posesión de aquello que se ha deseado. Hasta puede el hombre, en este caso — sin que haya en ello ningún egoísmo en el sentido peyorativo de la palabra —, obrar por dicho motivo, con vistas a su interés, tanto más cuanto que ese interés, ese perfeccionamiento de la propia personalidad puede consistir, para un ser naturalmente sociable como él, en hacer sinceramente bien a los demás. Por otra parte, en actos, ya espontáneos, ya reflexivos, de sacrificio por los demás, ejecutados sin miras interesadas explícitas, si el bien que de ellos nos resulta — perfeccionamiento moral o satisfacción interior que nos causa — es la *condición "sine qua non"* de la volición de tal acto, con frecuencia no es formalmente el *motivo* de la misma (y esto es lo que hace la caridad superior a la esperanza teológica).

2.° Por consiguiente, de la ley psicológica que acabamos de precisar no resulta que el hombre obre siempre con vistas a su interés en el segundo sentido de la palabra — el sentido peyorativo que el pesimista La Rochefoucauld da a esa expresión —, es decir, para satisfacer un amor propio exclusivo de todo altruísmo, en el cual no piensa uno en los demás sino en cuanto puede servirse de ellos

para su provecho y vanidad. ¡Cuántas personas renuncian a sus comodidades personales para favorecer a otros con sus bienes, su actividad y aun su misma vida, sin miras actualmente interesadas a su propia satisfacción!

II. Según *Spinoza, Hobbes, Mill* y *Spencer,* el egoísmo fué, cuando menos, el *único instinto primitivo* de la humanidad *(homo homini lupus).* Más tarde, observando que la prosperidad ajena le resultaba provechosa, el hombre tuvo tendencias egoaltruístas, que poco a poco, al correr de los siglos, se fueron despojando de las primitivas asociaciones egoístas y convirtiéronse en altruístas. El hombre pasó, pues, del egoísmo al egoaltruísmo, y después al altruísmo puro.

Pero esto supone la insostenible hipótesis de un estado primitivo de egoísmo puro, enteramente incompatible con las inclinaciones familiares necesarias a la propagación de la humanidad; salvo para Adán, creado por Dios, el estado social es el estado primitivo en que se encuentra la humanidad. Además, aparte de este error histórico, notemos la imposibilidad psicológica de hacer salir del puro egoísmo el altruísmo puro, aunque sea indirectamente.

En consecuencia, hay que sostener que en el hombre, ser naturalmente sociable, las llamadas inclinaciones egoístas y altruístas son bien distintas y por tanto igualmente primitivas.

ARTÍCULO II

Los sentimientos y las emociones

La confusión de la terminología moderna es aquí singularmente sensible. Las definiciones, generalmente vagas, desde luego, varían según los autores, lo cual embrolla de un modo especial los problemas que se plantean a propósito de los fenómenos afectivos. Intentaremos dar de ellos una idea lo más clara posible, mostrando a qué corresponden en la terminología escolástica.

355. **Las emociones.** — Nuestro estado afectivo general es determinado por dos factores: los objetos, que conocemos en una u otra forma, y nuestro sistema personal de tendencias, que va a reaccionar frente a tales datos. Cuando un brusco cambio de circuns-

tancias exteriores modifica de improviso la relación de esos dos factores, el equilibrio afectivo no se realiza al punto en una actitud determinada, sino que pasamos por una fase más o menos breve de desorden, de sobrecogimiento. Ahí está la *emoción* propiamente dicha — la *emoción-choque*, como se dice hoy día para distinguirla de la emoción-sentimiento —, así llamada porque hace desviar *(emovere)* violentamente de su curso normal nuestra actividad fisiológica y psicológica. Tal es, por ejemplo, el caso de un terror repentino.

El desorden orgánico se manifiesta por medio de trastornos en la respiración y en la circulación, por medio de la excitación o, al contrario, del relajamiento del aparato neuromuscular (que se siente entonces como paralizado), según la intensidad de la emoción. Por otra parte, nuestra actividad sensible e intelectual normal se halla interrumpida, fascinada como está por el objeto de la emoción; se es incapaz de pensar, raciocinar y recordar, y a veces incluso se pierde la conciencia de sí mismo a causa de un síncope. En tales momentos es cuando se revelan nuestras más hondas tendencias instintivas, verbigracia, la de la conservación, las cuales ya no se encuentran inhibidas por las formas de obrar adquiridas en el ambiente social donde se vive. Únicamente una vida moral superior, un gran dominio habitual de sí mismo, de los propios nervios, pueden triunfar de esos impulsos espontáneos. Se hicieron a este propósito curiosas observaciones en las víctimas del terremoto ocurrido en Mesina en diciembre de 1908.

Una vez apagada, la emoción se resuelve en un sentimiento, a menudo del todo distinto.

356. **Los sentimientos.** — Consecutivos o no a una emoción, los sentimientos son los *estados afectivos que tienen por antecedente inmediato un estado de conciencia,* más exactamente un acto de conocimiento. Distínguense, así, en la terminología moderna, de las *sensaciones* (afectivas), que se definen unos *estados afectivos que tienen por antecedente inmediato una modificación orgánica.* Éstas corresponden, pues, aproximadamente a las impresiones afectivas agradables o desagradables del orden sensible que ya hemos estudiado (Cf. n.º 327); aquéllos, a los movimientos del apetito elícito, pasiones del apetito sensitivo, actos de la voluntad. Es de lamentar que los psicólogos modernos suelan dar el nombre de emociones a los sentimientos y que incluyan entre éstos el placer y el dolor.

La *psicología cartesiana,* reconociendo que sensaciones y sentimientos van casi siempre juntos, de una manera muy desigual, desde luego, establece las siguientes diferencias entre esas dos clases de hechos: 1.º Su causa inmediata es diferente: modifica-

ción orgánica en la sensación, y hecho psicológico en el sentimiento; 2.°, únicamente la sensación se localiza en una parte del cuerpo; 3.°, la sensación dura sólo cuanto la excitación orgánica, mientras que el sentimiento es más duradero y puede renovarse sin cesar gracias a la imaginación que sigue representando el objeto.

Esta distinción, en parte verdadera, pero que tiende a hacer del sentimiento una cosa del todo inmaterial, ha sido totalmente negada en nuestros días por la *teoría fisiológica* o periférica de los sentimientos, que sus autores, W. James y Lange, aplicaron primero a solas las emociones-choques, y James extendió luego a las emociones delicadas, es decir, en realidad, a todos los sentimientos, y según la cual éstos, al par de las sensaciones, tienen un antecedente inmediato orgánico. Importa, pues, insistir sobre la naturaleza exacta del sentimiento.

357. **Naturaleza del sentimiento.** — Si analizamos un sentimiento, hallamos en él los elementos siguientes:

1.° Un *acto* previo *de conocimiento* más o menos vago de los sentidos externos, de la imaginación o del entendimiento.

2.° Ante el objeto así percibido, un *movimiento de nuestras facultades de apetito* — emoción, sentimiento —, acompañado, de una parte, por *modificaciones en el curso de nuestras ideas e imágenes* que, si se trata de una emoción violenta, puede sufrir un trastorno general; y, de otra, por una *derivación de la energía vital corporal* que se manifiesta al interior mediante movimientos viscerales, circulatorios, respiratorios, etc., y en la actitud exterior mediante una mímica apropiada, particularmente en el rostro, y esto tanto más cuanto más viva es la emoción; derivación, por lo demás, sumamente útil muchas veces para descongestionar, por ejemplo, el cerebro de la intensa energía vital que en él acumulan las imágenes dolorosas y que, lesionándolo, podría atacar indirectamente la razón. Estas manifestaciones exteriores constituyen el lenguaje natural (Cf. n.° 393).

3.° Consiguientemente, *conciencia de estas reacciones orgánicas* merced a unas sensaciones cenestésicas que pueden hacer la emoción más consciente y aun aumentarla.

Examinemos ahora las tres principales teorías modernas contrapuestas: intelectualista, fisiológica y cerebral.

I. Teoría intelectualista. — Según *Herbart* y, sobre todo, *Nahlowsky*, el sentimiento es *la conciencia de una relación entre unos conocimientos actuales;* así, la alegría o la tristeza no son más

que un acuerdo o desacuerdo consciente entre varias representaciones; por ejemplo, en un examen me imagino haber salido airoso, y me entero de mi fracaso (= tristeza). Nahlowsky apenas habla de los demás sentimientos, reduciéndolos a unos desórdenes que ciertas sensaciones o imágenes imprevistas introducen en el curso de las representaciones.

Pero esto es olvidar que una relación percibida entre representaciones es un dato intelectual enteramente objetivo, que nada tiene de fenómeno afectivo; éste supone necesariamente unas tendencias por satisfacer, y así lo ha entendido Nahlowsky, quien ha hecho de las representaciones otras tantas fuerzas que mutuamente se impiden o refuerzan y se hacen sentir de nosotros, lo que equivale a confesar la insuficiencia de una explicación puramente intelectualista.

II. Teoría fisiológica. — Esta célebre teoría de Lange y W. James no admite la distinción que hemos establecido entre sensación afectiva y sentimiento, y reduce éste a aquélla. Según ella, el sentimiento consiste esencialmente en la *conciencia que tenemos de los cambios corporales causados por la percepción del hecho excitante.* Así, en lugar de la serie de actos tal como se la concibe de ordinario: vista de un oso — miedo — huída, hay que afirmar ésta: *vista de un oso — huída — miedo.* La percepción antecedente no es, pues, esencial; por otra parte, con frecuencia ni siquiera existe.

Notemos, con todo, una diferencia entre la teoría de Lange y la de James. Según Lange, el sentimiento es la conciencia de las modificaciones cerebrales, neuromusculares, orgánicas, y éstas dependen del *sistema vasomotor* regulado por el gran simpático. Según James, es la conciencia de los cambios principalmente *musculares* de todo el organismo, de los que el cerebro, desprovisto de toda sensibilidad, no es más que el órgano receptor. De ahí el nombre de teoría *periférica* que suele darse a su explicación de los sentimientos.

He aquí los *argumentos* aducidos en favor de esta teoría:

1.° "Probad de representaros con la imaginación alguna emoción fuerte, escribe W. James (*Psychologie,* versión francesa de Baudin, pág. 503), y luego esforzaos en eliminar de esta representación todas las sensaciones de los síntomas corporales de la emoción. Veréis entonces que ya no os queda nada de emocional en la conciencia, que ya no resta en ella el menor elemento psíquico que pueda dar cuerpo a la emoción propiamente dicha; no tendréis ante vosotros otra cosa que un frío y neutro estado de percepción intelectual... ¿Qué especie de emoción de miedo es posible tener cuando se ha llegado a suprimir

toda sensación de latidos acelerados, de respiración corta, de temblor de labios, de flojedad de piernas, de carne de gallina y de trastorno en las entrañas? Dígalo quien pueda; por lo que a mí hace, me es imposible imaginarlo."

Pero esto solamente prueba que las reacciones orgánicas son un elemento esencial de la emoción sensible — que es, en efecto, orgánica, como todo hecho sensible —, sin el cual se nos presenta como descarnada: no que sea el único. Por el contrario, la conciencia nos revela en el hecho de la emoción algo más que reacciones é impresiones corporales, a saber, el movimiento del apetito sensitivo, que viene a ser su elemento formal (Cf. *S. Th.*, 1.ª 2.ªe, q. 44, a. 1). el sentimiento mismo tomado cualitativamente, verbigracia, el gozo, el miedo, etc.; y de hecho: *a*) las reacciones orgánicas son a menudo semejantes para sentimientos diversos que, en consecuencia, ellas por sí solas no nos permitirían distinguir, por más que la conciencia nos los revela como cualitativamente distintos; *b*) las experiencias, por ejemplo, de Sherrington y del P. Gemelli parecen haber comprobado emociones en los animales apestesiados (a los cuales se había cortado los nervios que ponen en comunicación con el cerebro las vísceras y el sistema vasomotor), que, por consiguiente, carecían de las impresiones cenestésicas viscerales y vasomotrices, las cuales, por tanto, no constituyen la emoción; *c*) finalmente, Pablo Janet ha demostrado que en los casos anormales la conciencia de las reacciones orgánicas varía sin que varíe igualmente la emoción; que la patología de la emoción y la de la cenestesia visceral no marchan acompasadas.

2.º Esta teoría *daría razón:* *a*) de las emociones sin causa aparente, sin objeto percibido, verbigracia, de las fobias, de las melancolías, de las zozobras irracionales; *b*) de los sentimientos suscitados en los sujetos hipnotizados por las actitudes correspondientes que se les imprime; *c*) de la creación voluntaria de emociones, verbigracia, en los actores, gracias a la producción voluntaria de sus reacciones corporales, como el llanto, los sollozos, los gestos de ira, etc.; *d*) del contagio de las emociones en las multitudes; *e*) de la terapéutica de las emociones por inhibición de sus reacciones corporales o por producción de otras reacciones.

Pero estos hechos no prueban en modo alguno que la emoción verdadera sea independiente de todo hecho de conocimiento, como dicen esos psicólogos. En el primero de los casos alegados hay de ordinario ora percepciones, ora imágenes más o menos vagas; en los otros, la emoción es a veces aparente, puramente exterior, no verda-

deramente sentida; o bien — y es lo más frecuente — tales hechos se explican por la ley de *reintegración de Hamilton,* según la cual todo hecho psicológico que se produce, si se ha experimentado ya, tiende a renovarse por entero con todos los elementos asociados que antes le estuvieron unidos (Cf. n.º 246, 2.º). Así, la reacción orgánica, hecha consciente merced a las sensaciones cenestésicas, despierta los estados afectivos a que ha estado asociada; y esto sólo puede tener lugar porque esas sensaciones cenestésicas, semicognoscitivas, semifisiológicas, han acompañado antes tal emoción en la conciencia. Confírmalo el hecho de que los animales descerebrados y los idiotas incapaces de imágenes no dan señal de emociones, sino que sólo presentan reflejos (experimentos de Bechterew y de Gemelli).

Puede, por tanto, concluirse que si la *teoría cartesiana* de que antes hemos hablado, viciada por su absoluto dualismo del cuerpo y del alma, es incompleta porque descuida la intervención del organismo en el sentimiento, la *teoría periférica* exagera esa intervención suprimiendo el elemento psicológico cualitativo, que es el principal.

III. Teoría cerebral. — Basándose en el análisis que antes hemos propuesto, afirma que el sentimiento resulta siempre de un conocimiento más o menos vago y que consiste esencialmente: *a*) en un movimiento afectivo, cuya sede orgánica serían las sinapses cerebrales, puntos de unión entre los nervios sensitivos y los nervios motores; *b*) en reacciones orgánicas consecutivas apropiadas, conocidas por el sujeto mediante unas sensaciones cenestésicas, sensaciones que no son sino resultados de la emoción y que, según algunos, son las únicas que la hacen consciente.

Esta teoría, comúnmente admitida, conforme al sentido común y a los datos de la experimentación, es, pues, la única satisfactoria, a condición, con todo, de no hacer del movimiento afectivo una obra enteramente material del cerebro, que es su sede. Supone, por otra parte, la *unión substancial del cuerpo y del alma,* en virtud de la cual el único sujeto del sentimiento es el yo todo entero, el cuerpo animado. Como dice Montaigne: "El sentimiento está en la costura del alma y el cuerpo." Concuerda, pues, del todo no solamente con los análisis de Santo Tomás (Cf. n.º 335), sino también con las tesis capitales de la psicología escolástica.

358. **División de los sentimientos.** — No siendo otra cosa los sentimientos que las pasiones de la filosofía antigua, se los puede dividir como éstas:

1.° Según los *escolásticos,* seguidos por *Bossuet,* en las once pasiones antes enumeradas (Cf. n.° 336).

2.° *Descartes* cuenta seis: admiración, gozo, tristeza, amor, odio y deseo.

3.° *Spinoza* distingue tres principales: deseo, gozo y tristeza.

4.° *Actualmente* se las divide, como las inclinaciones, en egoístas, altruístas y superiores.

5.° *Wundt* las clasifica, según la influencia que ejercen en nuestra actividad psicológica, en dos grupos: los sentimientos o emociones: 1) *esténicos;* 2) *asténicos,* según se manifiesten por una excitación, o bien unas veces por una parálisis inmediata, otras por una depresión progresiva. Pero esto es olvidar que la emoción-choque inicial va seguida de un sentimiento que puede ser muy diferente y tomar, según las circunstancias, la forma activa o pasiva.

359. **Su valor moral.** — Ha sido juzgado diversamente, al par que el de las pasiones.

1.° Según los *estoicos* y *Kant,* hay que despreciarlas y ahogarlas para llegar a la apatía (ἀπάθεια), a la insensibilidad, cosa que es contra natura e imprudente.

Damos a este propósito un ejemplo de la amplitud de criterio, de la lealtad intelectual que Santo Tomás usaba en sus discusiones filosóficas y del constante empeño que ponía en separar de los errores por él refutados el "alma de verdad" que contenían o la confusión que podía excusarlos. Después de haber señalado la divergencia de opiniones que separa a los peripatéticos de los estoicos, aquéllos proclamando buenas las pasiones moderadas, éstos condenándolas todas, Santo Tomás explica que semejante divergencia, si se consideran las intenciones de ambas escuelas, está sobre todo en las palabras y se reduce en realidad a casi nada. Es, dice (1.ª 2.ae, q. 24, a. 2), que los estoicos no distinguían en el conocimiento ni en el apetito el orden sensible del orden intelectual, viéndose, por lo tanto, llevados a llamar movimientos de la voluntad todos los movimientos razonables del apetito y pasiones todos los movimientos irrazonables, y, en consecuencia, no podían hacer otra cosa que declararlas todas malas. Por el contrario, los peripatéticos distinguían el orden intelectual del orden sensible, y entre las pasiones sensibles, las que estaban reguladas por la razón y las que no lo estaban, pudiendo alabar las primeras y condenar solamente las segundas.

2.° Según *Epicuro* y, sobre todo, *Juan Jacobo Rousseau,* seguido por los *románticos,* hay que respetar y seguir las pasiones, porque son expresión de las voliciones de la Naturaleza; cosa contraria a la jerarquía de nuestras facultades, en la que el entendimiento debe

ocupar el primer lugar y dirigir nuestra vida. Semejante doctrina conduce a la ruina de toda moral.

3.° Según los *espiritualistas*, hay que dominarlas, pero también utilizarlas para el cumplimiento del propio deber.

Artículo III

Las pasiones

360. **Definición.** — Esta palabra tiene dos sentidos bien distintos: 1.° Entre los *escolásticos* significa cualquier movimiento del apetito sensitivo; semejantemente, para *Descartes* y *Bossuet* es sinónima de afección del alma, de sentimiento, de emoción en general. 2.° *Hoy día* se designa con este nombre *una inclinación erigida en predominante*, caracterizada por la ruptura del equilibrio psicológico, verbigracia, la pasión del dinero.

Hemos estudiado antes (Cf. n.° 335) la pasión entendida en el primer sentido; vamos, pues, a considerarla ahora en el segundo.

361. **Naturaleza.** — La pasión *se distingue de la simple inclinación*, no, como suele decirse, por ser ella adquirida, pasajera, precisa, orientada hacia el goce al margen de la necesidad, caracteres que se encuentran en gran número de simples inclinaciones y no siempre se presentan todos en la pasión, sino por su *predominio*. Interesando el objeto de la pasión al individuo de un modo exclusivo, toda su vida psicológica se orienta en este sentido, se organiza en función de tal objeto, con relación al cual se ordenan ahora todas sus actividades, todas sus tendencias, en un orden nuevo (más perfecto que el orden habitual si el objeto de la pasión se halla en la línea del perfeccionamiento de la persona humana). Como consecuencia del exclusivo interés que su objeto presenta: 1.°, la inclinación pasional es de una intensidad extraordinaria; 2.°, hace concurrir a su satisfacción todas las facultades: *a*) *cognoscitivas:* el sujeto ya no presta atención sino a lo que a ella concierne; tiene una imaginación creadora excepcionalmente ingeniosa para satisfacerla; en su ardor carece de reflexión, cegándose ante los peligros y los obstáculos; más aún: como ser racional por esencia, trata de justificar ante sus propios ojos su manera de obrar por aquello que Ribot llama abusivamente

lógica de los sentimientos o *lógica de la pasión,* en la que, según él, la conclusión, en vez de ser el resultado de las premisas, las impone, haciendo inventar a toda fuerza argumentos que el espíritu acumula tanto más cuanto más fútiles los siente, sin cuidarse para nada de poner orden en sus motivos de obrar, no importa que entre sí se contradigan.

A decir verdad, no hay más que una lógica, la de la razón. Sin duda, puede el hombre ponerla al servicio de su pasión, así para satisfacerla como para justificarla, e inclinarla a juzgar de una manera conforme a su estado afectivo — "*secundum quod homo est in passione aliqua,* dice Santo Tomás, *videtur ipsi aliquid conveniens quod non videtur ei extra passionem existenti*" (1.ª 2.ªe, q. 9, a. 2) —, pero sin que haya en este prejuicio sentimental una necesidad irresistible. Compete siempre a la razón razonar y moderar una pasión.

b) Apetitivas: la voluntad, muy sensible a lo que toca al objeto de la pasión que ella considera como su propio bien exclusivo, vuélvese muy celosa, al par que indiferente respecto al resto. Inclínase a tal objeto con una fuerza tanto más violenta cuanto la falta de reflexión, velando los obstáculos, suprime todo titubeo, y, por lo mismo, con menos libertad.

La pasión es siempre adquirida, tanto si se forma de una manera lenta y progresiva como súbitamente; "por cristalización o con la celeridad del rayo", según la expresión de Stendhal, quien entiende por cristalización, verbigracia, a propósito del amor, la operación con que se saca sucesivamente "de todo cuanto se presenta el descubrimiento de que el objeto amado tiene nuevas perfecciones".

362. **Desarrollo.** — La pasión se injerta siempre en una *inclinación* que ella precisa y sobreexcita. Depende en su origen del *temperamento* del sujeto, de suyo más o menos apto a la pasión; a veces es favorecida por ciertas *disposiciones hereditarias,* verbigracia, el alcoholismo; lo que, sobre todo, la desarrolla son las *circunstancias,* bien porque solicitan la inclinación a ejercitarse a menudo presentando el objeto amado (= ocasiones), bien porque, privando de tal objeto percibido y, sobre todo, imaginado como bueno, comprimen la inclinación, haciéndola, así, más exigente: "de padre avaro, hijo pródigo". Es singularmente ayudada por la *imaginación,* que, soñando sin cesar con tal objeto, se lo hace siempre presente y exagera sus encantos; lo es también, con frecuencia, por la *voluntad,* la cual se pone a su servicio y la robustece.

De aquí que, obrando sobre estos diferentes factores, la voluntad pueda *dominar* y aun extinguir una pasión: sometiéndose a un régimen corporal que disminuya la excitabilidad del temperamento; hurtándose a las circunstancias favorables a la pasión, como los ejemplos de pasiones parecidas y, sobre todo, la presencia del objeto amado; impidiendo divagar a la imaginación mediante ocupaciones que le interesen y la absorban; ejercitándose en el dominio de sí mismo con el hábito del esfuerzo que dan, por ejemplo, las prácticas del ascetismo (medios que, sin el auxilio de la oración y de la gracia sobrenatural, son todos insuficientes para destruir una pasión aviesa).

La pasión puede así ser extinguida bruscamente por un acto de voluntad heroico, o por substitución, si se la reemplaza con otra, o por saciedad, si se la satisface hasta el hastío; medio peligroso y frecuentemente prohibido por la ley moral.

363. **Utilidad.** — Si, consideradas *desde el punto de vista moral*, las malas pasiones deben ser refrenadas y las buenas desarrolladas, consideradas *desde el punto de vista del bien general de la humanidad* son a menudo útiles. El que se entrega a ellas para su goce personal — salvo el caso de deformación contra natura — procura, así, el bien de la raza (por ejemplo, en el amor conyugal y maternal, en el amor a la patria, a la ciencia, a la religión, etc.), de suerte que con frecuencia se ha podido presentar en las obras literarias al hombre apasionado como un ser que, consciente o inconscientemente, se sacrifica por un interés general que le avasalla.

Artículo IV

Oficio de la vida afectiva

Para mostrar el lugar que ocupan la sensibilidad, los estados afectivos en nuestra vida psicológica, basta estudiar las relaciones que los autores modernos ven entre los mismos y lo que ellos llaman entendimiento y voluntad.

364. **Sensibilidad e inteligencia.** — *Opónese* frecuentemente la inteligencia (en el sentido moderno de la palabra) a la vida afectiva, al extremo de sostener que se perjudican la una a la otra. Algunos, verbigracia, Lange, incluso basan esta afirmación en un argumento fisiológico, del todo gratuito, desde luego. Las funcio-

nes afectivas, dicen, no están localizadas en el mismo punto del cerebro que las funciones intelectivas, y la intensa afluencia de sangre exigida por el ejercicio de entrambas no puede producirse a la vez en dos puntos diferentes. — *Mas*, si puede concederse que cierta sentimentalidad, cierto afán morboso de emociones es incompatible con el pensamiento puro y reflexivo; que, por otra parte, con frecuencia un intelectualismo mal comprendido desequilibra nuestra vida afectiva, es contrario a la experiencia el que la vida intelectiva esté en razón inversa de la vida afectiva, siendo así que más bien se desenvuelven, se enriquecen y se afinan recíprocamente. Para convencerse de esto bastará recordar brevemente la recíproca influencia que ejercen la una sobre la otra, influencia que es harto difícil determinar de una manera precisa a causa de la diversidad de los hechos o estados psicológicos que actualmente se agrupan bajo el nombre de vida afectiva.

I. *Influencia del sentimiento en la vida cognoscitiva.* — Manifiéstase de dos modos, por razón de la ley del interés.

1.° El sentimiento *sobreexcita* o *deprime* la actividad cognoscitiva. Gracias a la atención que despierta, aguza las percepciones, o bien, al contrario, nos ciega, por ejemplo, en la emoción-choque, o, en la pasión, respecto a los defectos del objeto amado; hace más vivas la memoria, la imaginación creadora bajo todas sus formas y la misma razón — "los grandes pensamientos provienen del corazón" (Vauvenargues) —, o bien, al contrario, las paraliza.

2.° El sentimiento *dirige el curso* de nuestra actividad cognoscitiva, nuestras percepciones, nuestras asociaciones, nuestras ideas sobre las cosas, nuestros juicios y creencias; transforma nuestras certidumbres en convicciones personales muy caras; nos hace adherir a certezas racionales antes indiferentes o rechazadas sentimentalmente, porque, bajo el influjo de una persona que nos es simpática, venimos al fin a estudiar sus pruebas, que pronto nos convencen por su fuerza intrínseca; en el terreno de la inevidencia, cuando nos sentimos intelectualmente libres de prestar o no nuestro asentimiento a una proposición que no nos aparece evidente, la influencia del sentimiento es normal y decisiva.

Manifiéstase, asimismo, de una manera impresionante en los achaques mentales: manía, hipocondría, melancolía, delirio crónico, etc., donde los trastornos del pensamiento resultan sobre todo de respectivos trastornos del sentimiento.

II. *Influencia de la actividad cognoscitiva en el sentimiento.* —

1.° Nuestros actos de conocimiento, percepciones, imágenes, etc., *dan origen* a nuestros diversos sentimientos; nuestras asociaciones extienden a los objetos asociados la misma influencia en virtud de la "ley de transferencia". Si el pensamiento de un amigo desaparecido nos llena de tristeza, la vista de un objeto que le pertenecía, de un lugar donde le habíamos visto, etc., despierta el mismo sentimiento. 2.° Nuestra razón *vigila* nuestros sentimientos, unos para robustecerlos, otros para rectificarlos o ahogarlos.

365. **Sensibilidad y voluntad.** — Nuestras inclinaciones, nuestros sentimientos ejercen un gran influjo en la decisión del acto voluntario libre, sobre todo cuando llegan a ser pasiones, y prestan a la voluntad una fuerza singularmente intensa y perseverante. — Por otra parte, la voluntad puede dirigir hasta cierto punto nuestra vida afectiva, bien provocando pensamientos o imágenes propias para despertar, desenvolver o ahogar tal sentimiento, bien produciendo o inhibiendo las reacciones fisiológicas de los sentimientos o de las pasiones, según quiera robustecerlos o hacerlos desaparecer.

Capítulo XVIII

LA ACTIVIDAD APETITIVA

§ V. — *La voluntad*

Noción. — El acto voluntario. — Su análisis por los escolásticos y por los psicólogos modernos. — Su originalidad. — El hombre de voluntad. — Patología de la voluntad. — La voluntad y las demás facultades.

366. **Noción.** — Los *escolásticos* definen la voluntad: *el apetito elícito que brota del conocimiento intelectual y que, por lo tanto, tiene como objeto el bien conocido por el entendimiento.*

En la actualidad unos la definen más vagamente, en el mismo sentido, como el poder de obrar conforme a la luz de la razón; otros, rehusando admitir cualquiera facultad-poder, designan con dicho nombre la clase de los actos voluntarios, es decir, de los movimientos deliberados.

Como todo apetito, tiene por *objeto formal* común lo bueno, lo que conviene; como apetito intelectivo, su objeto formal *propio* es el bien conocido por el entendimiento, es decir, lo bueno, lo apetecible en general, la apetibilidad en cuanto tal.

Es lo que los escolásticos llaman el *objeto formal "sub quo"*. Basta que irradie de una manera u otra sobre un objeto material para que éste resulte apetecible. Distínguenlo del *objeto formal "quod"*, a saber, de aquel que, realizando toda la apetibilidad, atrae la voluntad necesariamente. Este objeto formal adecuado, como veremos más adelante, es la felicidad, es decir, el bien que satisface perfectamente todas nuestras tendencias, no dejándonos ya, por lo tanto, nada que desear.

La voluntad es una *facultad inorgánica,* así por razón de su objeto formal propio, del todo inmaterial, como por razón de la inteligencia espiritual, de donde brota. Por este motivo se distingue del

apetito sensitivo, con el cual, no obstante, a causa de la unidad substancial del compuesto humano, permanece estrechamente unida, sufriendo el rebote de sus pasiones, que domeña, si es preciso, y asociándolo a sus movimientos, a sus actos.

Menos perfecta en sí, en opinión de Santo Tomás, que el entendimiento, del cual depende, siendo el único que puede ilustrarla, la voluntad humana le es *superior*, con todo, *desde cierto punto de vista*, cuanto a los objetos espirituales. En efecto, el entendimiento humano no los conoce sino a condición de rebajarlos al grado imperfecto de inmaterialidad de su objeto formal, mientras que la voluntad tiende a ellos tales como son, fuera de nosotros, en la plenitud de su perfección superior a la nuestra. Además, acá abajo, en lo que concierne a nuestro fin último absoluto, que aun no realizamos y hacia el cual no hacemos sino tender, es más perfecto querer prácticamente ese fin último (Dios) que conocerlo solamente, puesto que, al fin y al cabo, sólo por el apetito podemos ir a un bien no poseído todavía (Cf. t. II, n.º 464).

El *voluntarismo* — opuesto al *intelectualismo exagerado*, verbigracia, de Herbart (1776-1841), que reduce la vida psicológica a unas representaciones — que aparece en germen en las concepciones dinamistas de Leibniz, atribuye un puesto exclusivo a la voluntad, así en nuestra vida psicológica, que sólo constaría de actos de apetito (voluntarismo psicológico, verbigracia, de Wundt), como en el universo entero, concebido como una fuerza apetitiva (voluntarismo metafísico, verbigracia, de Schopenhauer).

367. **El acto voluntario.** — Hemos estudiado antes, a propósito de los movimientos del apetito elícito (Cf. n.º 336), los diferentes actos, análogos a las pasiones sensibles, que puede producir la voluntad respecto a un objeto amado cualquiera, según que sea presente, ausente, difícil de conseguir, etc. En el apetito sensitivo la inclinación misma a tal objeto es determinada por las conveniencias sensibles o por las indicaciones del instinto natural. Aquí, por el contrario, es *indeterminada*, siendo a la voluntad ilustrada por el entendimiento a quien incumbe determinarla, amar, querer tal objeto con conocimiento de causa.

El acto propio de la voluntad, el *acto voluntario*, es con razón definido por los escolásticos: "*Quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis.*" El primero de estos caracteres, el "abintrinsecismo", el hecho de proceder de un principio intrínseco, lo opone a la violencia, a la coacción exterior. El acto voluntario no puede,

pues, ser impuesto o impedido desde el exterior; sólo su realización por nuestra actividad motriz se halla sometida a tales influencias. El segundo carácter, el conocimiento del fin en cuanto tal, es decir, de tal objeto conseguible por tales medios que se juzgan proporcionados al mismo, distingue al acto voluntario del movimiento apetitivo inconsciente o puramente sensible. El acto voluntario abarca, así, en su complejidad el fin al cual se determina el hombre y los medios por donde piensa llegar a él.

Detengámonos en los distintos análisis que de este acto tan complejo han llevado a cabo los escolásticos y los psicólogos modernos.

368. **Análisis de los escolásticos.** — Los filósofos de la Edad Media describieron muy sutilmente las fases sucesivas del acto voluntario libre completo; distinguieron sus etapas, según conciernan al orden, ya de la intención, del fin o de los medios, ya de la ejecución; y precisaron las intervenciones, entrecruzadas, por decirlo así, del entendimiento y de la voluntad, obrando el uno como causa final y formal, especificando el acto voluntario por el objeto que él presenta, y eligiéndolo la otra y haciéndolo ejecutar, en calidad de causa eficiente.

Aquí importa, sobre todo, no imaginarse estas dos facultades como dos sujetos distintos y autónomos, y recordar que no son sino unas actividades distintas de un mismo y único ser inteligente, que es el solo que piensa y quiere merced a ellas (Cf. n.º 158).

He aquí el esquema de esos doce actos. Los cuatro últimos se refieren al orden de la ejecución y los ocho primeros al de la intención; de éstos, cuatro se refieren a la intención del fin (particular) perseguido, y cuatro a la de los medios.

ENTENDIMIENTO			VOLUNTAD
Simple presentación de un objeto bueno	1		
		2	*Simple volición.*
Juicio	3		
		4	*Intención de tal fin.*
Deliberación.			
1) *Juicio de proposición de medios*	5		
2) *Juicio de discernimiento de tal medio*	7	6	*Consentimiento.*

ENTENDIMIENTO		VOLUNTAD
	8	*Elección de tal medio.*
Imperio	9	
	10	*Uso activo de las facultades.*
FACULTADES EJECUTORAS		
Uso pasivo	11	
	12	*Fruición.*

A la *simple aprehensión intelectual* de un objeto bueno la voluntad (impelida por la premoción física de Dios, que le es necesaria para pasar del estado de potencia al acto) tiende a él con un movimiento indeliberado de complacencia: *simple volición,* que pasa las más veces sin dejar rastro, pero que, por poco eficaz que sea, mueve la razón a examinar el valor actual de tal objeto y la posibilidad de alcanzarlo. Si ésta concluye con un *juicio* afirmativo, se sigue al instante en la voluntad una intención, un deseo eficaz de procurarse ese objeto, de conseguir ese fin por medios que ella mueve al entendimiento a buscar. Éste *delibera.* Primeramente busca los medios convenientes; *propone* algunos en general, y la voluntad los acepta con el *consentimiento,* impeliendo a hallar el mejor. El entendimiento delibera de nuevo, viendo las ventajas e inconvenientes de cada medio, deliberación que se termina con el *juicio práctico de discernimiento,* último juicio práctico que la voluntad fija con su decisión, con su *elección* libre. Bajo el influjo de esta determinación, el entendimiento *impera* la ejecución, es decir, ordena, dispone de una manera eficaz la serie de actos necesarios que la voluntad hace ejecutar, *usando activamente* de las facultades, las cuales se *prestan más o menos dócilmente a ese uso* que se hace de ellas, y así la voluntad llega a obtener el bien querido, el fin deseado, y a su *fruición.*

Indudablemente, no todos estos actos sucesivos tienen lugar en cualquier acto voluntario, no todos aparecen en él de una manera distinta; a menudo, por ejemplo, en cuanto la voluntad se ha fijado en la intención de tal fin, no delibera en modo alguno sobre los medios, ora por razón de un hábito adquirido de tal medio, ora porque no hay elección entre varios medios; pero se encuentran todos en los actos maduramente deliberados.

369. **Análisis de los psicólogos modernos.** — Hoy día se propone, en general, otro análisis del acto voluntario, menos sutil y menos preciso, por el hecho de no determinarse en él tan exactamente las respectivas partes de las actividades intelectual y volunta-

ria, y de preterirse la importante distinción entre la intención del fin y la de los medios. Este análisis en cuatro fases dista, por otra parte, de ser admitido por todos sin reserva.

1.º La *concepción de un fin.* — Una de las características del acto voluntario es que con él se tiende hacia un fin conocido como tal: "*Nil volitum nisi praecognitum.*" Pero esto no suele ocurrir en seguida; de ahí una segunda fase:

2.º La *deliberación.* — El acto voluntario, en efecto, es además reflexivo. Planteada al espíritu la alternativa (¿perseguiré o no este fin?), se examina el valor de las razones en pro y en contra — *motivos* intelectuales, *móviles* de orden afectivo —, con frecuencia opuestas, valor en gran parte relativo a las disposiciones actuales del sujeto. — La voluntad desempeña ya aquí un doble oficio: *a*) *positivo,* moviendo el entendimiento a esa encuesta; *b*) *negativo,* inhibiendo la actividad de otras imágenes, que, en virtud de su motricidad específica, arrastrarían el sujeto a obrar espontáneamente en un sentido distinto; inhibición llamada actualmente *noluntad,* y que no constituye el acto voluntario, contrariamente a la opinión de Renouvier.

3.º La *decisión* (*decidere:* cortar). — La voluntad concede la preponderancia a tal motivo o móvil, y por lo mismo elige el partido qué tomará: fase capital en la que se manifiesta la actividad libre, indeterminada, del sujeto que dice: "Quiero esto", con un acto del cual es verdaderamente dueño; fase que, en consecuencia, no se explica por el predominio físico de un móvil o de un motivo, en otros términos, de un juicio práctico, que se imponga por su sola fuerza al sujeto pasivo, como tienden a hacerlo creer las teorías intelectualistas (Cf. n.º 370).

Esta decisión, que constituye principalmente el acto voluntario — y que corresponde aproximadamente a la *elección* de los escolásticos —, no exige necesariamente un esfuerzo penoso por el hecho de que sacrifica siempre nuestras inclinaciones egoístas, que de suyo tienden a satisfacerse, a las ideas morales, que, dotadas de menos eficacia motriz intrínseca, tienen que recibir de un *fiat* misterioso un suplemento a ella para prevalecer, como sostiene W. James. Hay, en efecto, acto voluntario desde el momento en que se elige un fin concreto por realizar con tales medios, cueste o no cueste esa elección, sea conforme a la idea moral o tenga por único objeto una satisfacción más calculada, razonada, de nuestros instintos egoístas. La alternativa anterior a la decisión puede tener indistintamente por términos dos actos moralmente buenos, dos actos moralmente malos, dos actos específicamente amorales, o un acto egoísta y un acto superior.

Los psicólogos de la *escuela sociologista* se forjan la misma idea del acto voluntario, con la diferencia, ciertamente importante, de que, según

ellos, el ideal moral triunfa en aquél no en virtud de un *fiat* harto misterioso, sino por la fuerza de que le ha dotado en nuestra conciencia de individuo su origen social; concluyendo de ahí que, al par del entendimiento (Cf. n.º 427), la voluntad es una prerrogativa que el hombre debe únicamente a la sociedad. "Sólo hay voluntad porque está presente a la conciencia un sistema de imperativos colectivos de todos los órdenes, ante el cual nuestra conducta, si a él no se conforma, debe al menos justificarse." (C. BLONDEL, en DUMAS, *Psychologie*, II, pág. 397.) — *Mas*, aparte de las respuestas anteriores, notemos que no toda idea moral proviene necesariamente de la sociedad (por ejemplo, el primer principio: Hay que hacer el bien) y, sobre todo, que no saca de ella su fuerza obligatoria, con harta frecuencia desconocida de hecho en la práctica; por el contrario, las ideas morales ejercen tanta mayor influencia sobre nuestra conducta cuanto más las hemos transformado en convicciones personales razonadas.

4.º La *ejecución*. — Una vez tomada la decisión, queda una fase complementaria, que no siempre se realiza, ora porque influencias extrañas impiden a la actividad exterior ejercitarse libremente, ora porque la decisión carece de fuerza y de perseverancia: es la ejecución. El *oficio de la voluntad* consiste aquí tan sólo en mantener, defender, suscitar, si es preciso, en la conciencia el juicio de la decisión con las imágenes que lo acompañan. Gracias a su motricidad específica, innata o adquirida, adaptada a la situación presente, esas imágenes hacen llevar a cabo los movimientos corporales de la ejecución. Tal es el *punto de aplicación* de la actividad voluntaria sobre la de nuestro cuerpo; la voluntad no se inmiscuye para nada en el mecanismo psicofisiológico de la ejecución. Con todo, precisan los escolásticos, lo penetra con su premoción, metafísicamente necesaria, en virtud de la cual las facultades ejecutoras pasan a ser instrumentos suyos.

Todo lo que sigue a la decisión no es tan complementario como suele decirse. En opinión de los escolásticos, el imperio y el uso activo de las facultades ejecutoras en el momento oportuno forman igualmente parte de un verdadero acto de voluntad, que sólo es real y sincero con dicha condición. Únicamente el uso pasivo, en el cual las facultades ejecutoras se prestan al oficio de causas instrumentales bajo la premoción física de la voluntad, causa eficiente principal; en otros términos, únicamente la ejecución propiamente dicha, obra de facultades que sólo obedecen políticamente, imperfectamente a la voluntad y pueden ser estorbadas por influencias exteriores, constituye la fase complementaria.

Algunos psicólogos niegan a la decisión, en beneficio de la ejecución, el puesto principal en el acto voluntario, so pretexto de que a menudo se pone uno, de pronto, a obrar, para decidirse luego en tal sentido. Pero también aquí ha habido antes de la ejecución una decisión, por rápida que haya sido.

la cual se ha ejecutado en seguida, sobre todo para hacerla irrevocable ante el temor de caer de nuevo en el anterior estado de indecisión.

370. **Originalidad del acto voluntario.** — Ciertos psicólogos se niegan a considerar la voluntad como una facultad distinta, es decir — conforme al sentido dado hoy día a esta palabra —, a hacer del acto voluntario una clase especial de fenómenos psicológicos. Así:

1.º Los *intelectualistas* lo reducen a un acto intelectual complejo; ya a la *idea clara* que de sí tiende a realizarse por razón de su misma claridad (Spinoza), ya a una *representación-fuerza*, que no sólo domina las demás — lo que, en opinión de ellos, constituye el deseo —, sino que es penetrada por una convicción experimental de su realización cierta (Herbart), ya a una *conclusión necesaria*, sacada de un doble juicio cierto relativo a la posibilidad y a la utilidad actual del objeto (M. Lapie). — *Mas* todos estos datos, así como sus relaciones mutuas, son algo de objetivo que se impone a nosotros, al paso que la conciencia nos revela el acto voluntario como un acto personal, subjetivo, en el que los objetos pensados nos interesan más por sus relaciones con nuestras tendencias que por su claridad o sus relaciones objetivas. Además, una cosa es percibir los objetos pensados, captar la evidencia de un juicio, y otra querer en tal sentido. ¡Cuántas veces son opuestos los que se nos presentan! ¡Cuántas, asimismo, sacrificamos voluntariamente una ley moral cierta a una utilidad egoísta problemática! Por otra parte, la adhesión intelectual a la evidencia y el acto voluntario se distinguen tan bien entre sí, que con frecuencia se da el caso de obtener de otros la primera sin el segundo, de convencer sin persuadir (Cf. n.º 424).

2.º Los *empiristas*, en especial *Condillac*, consideran el acto voluntario como un *estado afectivo*, a saber, como "un deseo predominante, acompañado de la creencia en la realización de su objeto". — Sin duda, el *deseo* y la *volición* se parecen en que entrambos son tendencias; con frecuencia es difícil establecer de hecho una línea de demarcación entre ellos; a veces incluso parecen confundirse, sobre todo cuando se trata de deseos tal como los precisa Condillac. *Mas*, tomados en sí mismos, distínguense en que: *a*) El deseo a menudo se nos impone, es más bien sufrido por nosotros; mientras que el acto voluntario es verdaderamente obra nuestra, depende de nosotros, es nuestro. El hombre de deseos es arrastrado; el hombre de voluntad se dirige, siendo realmente dueño de sí mismo. *b*) Si la

volición no fuese más que un deseo de suyo predominante, la deliberación sería inútil, y no podría hablarse de decisión personal. *c*) El deseo predominante es con frecuencia tan distinto de la volición, que ésta se le contrapone, verbigracia, en el triunfo del deber sobre una pasión violenta. *d*) El deseo se extravía tras objetos irrealizables, al paso que el acto verdaderamente voluntario tiende a cosas posibles por medios determinados.

Cuanto a los demás hechos *de actividad*, como se dice en nuestros días (Cf. n.º 391), el acto voluntario se distingue igualmente: *a*) de los movimientos *habituales*, que no son reflexivos; *b*) de los movimientos *instintivos*, que son, además, automáticos, necesarios, innatos; *c*) de los movimientos *reflejos*, que de ordinario son más simples y pueden producirse inconscientemente.

371. **El hombre de voluntad.** — El pequeñuelo, al principio, falto de reflexión, no tiene más que tendencias, que deseos, con frecuencia violentos; gran número de hombres no son sino unos veleidosos, por carecer de energía perseverante en la voluntad. Es que la voluntad, al igual del entendimiento, tiene necesidad de ser formada. Esta formación, para una facultad espiritual *per se* tan indeterminada, consiste en contraer buenas disposiciones generales (Cf. n.º 444), de las cuales muchas conciernen más bien al entendimiento y que hacen *el hombre de voluntad*, verdaderamente dueño de sí mismo, capaz de asegurar a su talante el predominio en la dirección de su vida a tal tendencia — moralmente buena o mala — y de inhibir las otras; disposiciones generales que miran a cada una de las fases del acto voluntario:

1.º La *concepción del fin*. — Formarse de él una idea clara y precisa. ¡Son tantos los que no saben lo que quieren!

2.º La *deliberación*. — Pesar exactamente el valor real de ese fin y de los medios que hay que tomar, y la posibilidad, utilidad y oportunidad de los mismos, examinando el pro y el contra, sin forjarse ilusiones, sin precipitarse, sin tampoco detenerse con complacencia en este ejercicio intelectual.

3.º La *decisión*. — Saber decidirse de una manera seria, con aquella firme intención de adoptar los medios convenientes que forma el querer sincero.

4.º La *ejecución*. — Mostrarse: *a*) *pronto* a realizar la decisión en el primer momento oportuno, en seguida, si es posible; *b*) *animoso* y *perseverante* en la lucha contra los obstáculos que ciertamente

habrán de presentarse; *c*) *paciente*, para no rendirse ante los obstáculos actualmente invencibles y sortearlos en momento oportuno.

La perfección de la voluntad no se mide, pues, como suele decirse, por el esfuerzo que ella debe aportar, sino, al contrario, por la facilidad en ejercitarse tranquilamente que estos hábitos generales le aseguran. Un buen medio para adquirirlos consiste en someterse, de una manera activa, por cierto, y no puramente pasiva, a un reglamento de vida — social o personal —, que deje un lugar suficiente a la iniciativa de la voluntad. Uno se habitua, así, a no seguir los propios caprichos, a ordenar racionalmente la propia actividad con vistas a un fin determinado y a perseverar en sus maneras de obrar, haciendo entrar en la esfera del automatismo una muchedumbre de actos cotidianos para los cuales ya no habrá necesidad de gastar cada día la propia actividad voluntaria, que podrá consagrarse, así, a nuevas o más importantes tareas.

Tales son las cualidades del hombre de voluntad, las cuales, con el conocimiento de los hombres, de sus capacidades reales y de su más fructuoso aprovechamiento para el bien general, con el don, además, de ver lejos y de prever los resultados remotos de sus decisiones y con el gusto de las responsabilidades generales, constituyen el verdadero *caudillo*, cuya función consiste cabalmente en dirigir, de una manera eficaz y útil, la voluntad de los miembros de la sociedad por él regida hacia el fin común que ellos persiguen con su colaboración.

372. **Patología de la voluntad.** — Los defectos o enfermedades de la voluntad se designan con el nombre general de *abulias* (ἀ-βούλομαι). Esta incapacidad, mayor o menor, de querer puede provenir de una ausencia:

1.° De *concepción de un fin*, por ejemplo, en los idiotas.

2.° De *deliberación*: *a*) ya por *aprosexia*, incapacidad de prestar atención; *b*) ya por falta de inhibición de otros juicios e imágenes que ejercen en seguida su motricidad específica; *c*) ya por tiránico predominio de un juicio, por ejemplo, en los obsesos y en los escrupulosos; *d*) ya por excesivo empuje de una pasión.

3.° De *decisión*: *a*) falta de impulso en los irresolutos, que se pierden en una deliberación sin fin, llamada por Renouvier *procrastinación*; *b*) decisiones aparentes en los veleidosos, que querrían un fin sin querer los medios necesarios para lograrlo.

4.° De *ejecución*: *a*) ausencia de tenacidad en la voluntad, que no mantiene su juicio práctico de una manera eficaz, que cede de su decisión al primer obstáculo; *b*) falta de imágenes de ejecución o de adaptación, que hace imposible la ejecución corporal de la decisión tomada, por ejemplo, en los histéricos y en los apráxicos.

El remedio de estas diferentes abulias consiste en luchar contra su causa inmediata, adquiriendo un hábito contrario.

373. **La voluntad y las demás facultades.** — El análisis del acto voluntario nos muestra las relaciones de la voluntad con las demás facultades, relaciones que los *escolásticos* precisan así:

I. *Las demás facultades* no pueden obrar sobre la voluntad sino a manera de una *causa final o formal,* presentándole el objeto bueno que termina y especifica el acto voluntario: 1.º, *directamente* el entendimiento; 2.º, *indirectamente,* por medio de éste, los sentidos y el apetito sensitivo, cuyo objeto y cuya pasión pueden ser percibidos como buenos por el entendimiento.

II. La *voluntad,* según el testimonio de la conciencia, ejerce una *causalidad eficiente principal* — por una premoción física pasajera, según Santo Tomás — sobre la actividad de las demás facultades, de las que se sirve como de instrumentos para alcanzar el objeto querido: 1.º Directamente sobre el *entendimiento,* a quien hace deliberar, cuyos juicios de valor determina y cuyo último juicio práctico, sobre todo, fija. De esta suerte obra *indirectamente* sobre su propio acto de elección, determinado por este juicio así elegido. 2.º *Directamente,* también, sobre la *imaginación,* a la cual hace suscitar las imágenes motrices, y así, indirectamente, sobre el apetito sensitivo, la facultad locomotriz, los sentidos externos y aun, a veces, sobre las facultades vegetativas. Por lo demás, este imperio con frecuencia sólo es *político,* no despótico, de suerte que esas facultades pueden oponerle resistencia.

Capítulo XIX

LA ACTIVIDAD APETITIVA

§ VI. — *La libertad*

Noción. — La libertad de toda coacción. — El libre albedrío. — Su existencia en el hombre: pruebas de experiencia. — Prueba de razón. — Límites de la libertad. — Naturaleza del libre albedrío. — Sus contradictores. — La verdadera libertad.

374. **Noción.** — La *propiedad característica* de la voluntad es su libertad, palabra cuyos diversos sentidos se prestan a numerosos errores y abusos, y que importa, por lo tanto, definir con cuidado.

En general la libertad, respecto a un sujeto agente, consiste en la ausencia de toda necesidad que determine su acción: 1.°, o bien del *exterior*, trátese de un agente externo que constriña a viva fuerza a obrar (necesidad de coacción), trátese de un objeto que se imponga como fin — o como medio indispensable para alcanzarlo — y que la voluntad no pueda dejar de querer (necesidad de fin); 2.°, o bien del *interior*, a saber, una interna inclinación invencible a ejecutar tal acción (necesidad natural).

Si, como veremos, la voluntad humana, al igual de toda voluntad inteligente, está sujeta a la necesidad de querer su último fin natural, que es la felicidad, y, en consecuencia, no es libre respecto a este objeto, posee, en cambio, respecto a los diferentes medios posibles de procurarse la dicha, la libertad de coacción y aquella libertad de necesidad natural que suele llamarse libre albedrío.

375. **La libertad de toda coacción** *(libertas a coactione).* — Consiste en no estar determinado a obrar ni impedido de obrar por una fuerza, por una violencia exterior. Es esencial al acto voluntario — puesto que el acto, para ser voluntario, debe proceder de un prin-

cipio interior de actividad (Cf. n.º 367) —, al menos al *acto elícito de la voluntad*, producido *(elicere)* inmediatamente por ella. Pero puede faltar en los *actos imperados* de la voluntad, es decir, en los actos de las facultades ejecutoras mandados por la voluntad, como son los movimientos de los miembros que pueden ser impedidos por una violencia exterior. Únicamente en esta materia podemos dar con Leibniz a la libertad de coacción el nombre de "libertad de hacer".

A esta libertad viene a reducirse la libertad: 1.º, *exterior* (con frecuencia llamada física en nuestros días) del hombre, es decir, la libertad de sus movimientos; 2.º, *civil*, poder de obrar a su talante en una sociedad dada, limitado y garantido por la ley civil; 3.º, *política*, capacidad de cooperar, de una manera más o menos remota y real, al gobierno de los diferentes grupos sociales: municipio, provincia, región, Estado, de que se forma parte; 4.º, de *pensamiento*, de *conciencia:* poder, no de pensar lo que se quiera ni de abrazar la religión que más guste — dado que la adhesión del entendimiento sólo puede prestarse racionalmente a la verdad, que es una —, sino de manifestar exteriormente las propias ideas, de practicar públicamente la propia religión. Cualesquiera que sean la legitimidad y los límites normales de estas libertades, que determinaremos en Moral (Cf. t. II, n.os 747 y 820), pueden muy bien faltar sin menoscabo del libre albedrío.

376. **El libre albedrío.** — Esta libertad — la "libertad de querer", como la llama Leibniz — consiste, para un ser inteligente, en que, *no estando la actividad interna de su voluntad inclinada de un modo necesario a tal acto determinado*, es verdaderamente el dueño, el árbitro *(libertas arbitrii)* del acto que él elige de por sí, siendo, en consecuencia, responsable del mismo. Supone evidentemente, en calidad de condición necesaria, la libertad de coacción esencial al acto voluntario y que únicamente puede faltar en los movimientos exteriores imperados por la voluntad para ejecutar su decisión.

La indeterminación activa de la voluntad que constituye esta libertad puede plantear la alternativa: 1.º, de obrar o no obrar, de ejercitarse o no: libertad de *ejercicio* o de *contradicción;* 2.º, de ejecutar tal o tal otro acto: libertad de *especificación;* 3.º, de ejecutar un acto bueno o un acto malo moralmente: libertad de *contrariedad.*

La libertad no es, pues, esencialmente, como se dice con harta frecuencia, *el poder de elegir entre el bien y el mal moral.* Porque desde luego, siendo el objeto de la voluntad el bien, lo bueno, lo conveniente, síguese que ella no puede inclinarse sino a bienes y que su libertad sólo puede ejercerse para elegir entre varios bienes. El mismo mal moral, no puede quererlo sino en cuanto el entendimiento se lo presenta como bueno para ella, de una bondad aparente, se entiende, en realidad nocivo a nuestra naturaleza racional hecha

para solo Dios. — Entonces — se objetará — la libertad es el poder de elegir entre bienes reales y bienes aparentes, es decir, de hecho, entre el bien y el mal moral. — De ningún modo; ya que, para poseer el libre albedrío, no es necesario que se pueda elegir un bien aparente (un mal real); la libertad de elegir entre tal o cual objeto y aun entre obrar y no obrar basta para ello. El *poder de pecar* es, sin duda, una *señal* del libre albedrío; mas, lejos de constituirlo esencialmente, es más bien un *defecto* suyo que no se encuentra en Dios, ni en los ángeles, ni en los santos, mucho más perfectamente libres que nosotros, puesto que son plenamente independientes de todo lo que no es la felicidad perfecta real o a ella no conduce.

377. **Existencia del libre albedrío: pruebas de experiencia.** — Que el hombre goza de libre albedrío en algunos de sus actos puede demostrarse con argumentos *a posteriori*, de experiencia, y *a priori*, metafísicos, de razón. Examinemos primero las pruebas experimentales.

1.° *El testimonio de la conciencia psicológica.* — Nuestra conciencia, a propósito de algunos de nuestros actos deliberados de voluntad, nos afirma invenciblemente: 1.°, *antes del acto*, la indeterminación subjetiva de la voluntad; 2.°, *durante el acto*, la libertad de nuestra decisión, nuestro poder actual de elegir otra; 3.°, *después del acto*, la impresión de que el acto así decidido es verdaderamente nuestro y ha dependido de nosotros. "Escúchese y consúltese a sí mismo cada uno de nosotros, y sentirá que es libre como sentirá que es racional." (Bossuet, *Traité du libre arbitre*, cap. II.)

Los *adversarios* de la libertad humana niegan todo valor a este testimonio, diciendo:

a) "La conciencia puede decirme lo que hago, pero no lo que soy capaz de hacer y no hago, ya que esto no existe." *(Stuart Mill.)* — *Pero* la conciencia percibe, si no el acto posible, que no existe, al menos mi actual poder real de ejecutar actos diferentes y el hecho de que mi acto de voluntad no es determinado por las ideas o deseos que lo han precedido, sino por sola mi elección personal.

b) Este testimonio de la conciencia sobre la libertad del acto presente no es en nosotros más que una *ilusión*, como lo es en el hipnotizado, en el que sueña y en el embriagado, los cuales se figuran falsamente que obran con libertad; ilusión que, al decir de *Spinoza*, se debe a que nosotros conocemos nuestros actos, pero ignoramos los motivos o móviles que nos hacen obrar; así, la aguja imantada de la brújula, la veleta *(Bayle)*, el trompo *(Hobbes)*, si fuesen conscientes, se figurarían girar de sí libremente porque desconocerían lo que los mueve. — *Mas*, aparte de que esto es confundir acto voluntario libre y deseo (Cf. n.° 70, 2.°): 1.° Esa ilusión de libertad supone una real percepción anterior de un acto libre; tal es la condición general de toda ilusión: un ciego de nacimiento no puede tener ilusiones de colores. 2.° Si esta explicación fuese exacta, deberíamos sentirnos tanto más libres

cuanto menos conocemos las razones de nuestros actos, lo que es contrario a la experiencia. 3.º Nosotros tenemos conciencia de que el motivo al cual damos la preferencia no nos violenta, y de que debemos añadirle el peso de nuestra decisión (porque sólo vemos en él un bien imperfecto); con mayor razón no nos violentan los motivos inconscientes, psicológicamente menos poderosos, sin duda. 4.º Los ejemplos sacados de estados en que el hombre no es dueño de sí mismo nada prueban respecto al estado normal; asimismo, las comparaciones de la veleta, etc., son del todo gratuitas y, por otra parte, sólo conciernen a la libertad exterior de ejecución.

2.º *Las condiciones de la vida moral.* — Sin libre albedrío no podría haber en el hombre: *a*) ni *obligación moral* o deber, palabras que carecen de todo sentido para seres cuyos actos son determinados, necesarios; *b*) ni *responsabilidad moral,* puesto que no debe uno responder sino de aquello de que ha sido verdaderamente dueño; *c*) ni *alabanza o vituperio, recompensa o castigo legítimos,* dado que todo mérito supone libertad.

Tal es el argumento de que se vale Kant en la *Crítica de la razón práctica* para establecer la libertad del hombre "noumenal" después de haber negado en la *Crítica de la razón pura* la libertad del hombre "fenomenal", cuyos actos son regulados por el determinismo del principio de causalidad.
Para evadir este argumento, los deterministas sostienen que la concepción ordinaria de la obligación y responsabilidad morales resulta de nuestra creencia en la libertad, y, siendo ésta ilusoria, lo es también aquélla. A su modo de ver, la obligación se reduce a un ideal propuesto al hombre racional y a propósito para atraerle; la responsabilidad y las sanciones sólo tienen sentido en función de la sociedad, de la cual el individuo contribuye a aumentar o disminuir el bien general. — *Mas,* semejante concepción deforma estos hechos morales y no explica el carácter original que presentan a la conciencia. Además, no puede aplicarse a los actos internos, los únicos verdaderamente libres y morales con los que nada tiene que ver directamente la sociedad.

3.º *Ciertos usos de la vida social.* — Leyes, contratos, promesas, consejos, amenazas, etc., todo esto supone el libre albedrío.

Esta prueba, de sí insuficiente, no es sino un testimonio de la creencia general en la libertad psicológica y en la responsabilidad moral del hombre. Los deterministas no ven en esos usos otra cosa que unos motivos determinantes de acción para bien obrar. Esto deja intacta la cuestión sobre la existencia del libre albedrío, ya que con harta frecuencia esos pretensos motivos determinantes quedan de hecho ineficaces y, por otra parte, sólo conciernen a la ejecución externa de nuestras decisiones.

378. **Prueba de razón, "a priori", metafísica.** — Esta prueba, hoy día preterida, es la más profunda y la más científica, puesto que muestra *por qué* — ciñéndonos a considerar la actividad volun-

taria con relación a su objeto — y *en qué circunstancias* todo ser inteligente está dotado de libre albedrío. Es la que principalmente desenvuelve Santo Tomás, quien nada dice del argumento psicológico, por cuanto en su tiempo apenas había quien soñara en negar el hecho de la libertad. Puede formularse así:

Una facultad sólo es determinada necesariamente a obrar por un objeto si éste se le presenta como realizando adecuadamente su objeto formal, es decir, como conviniéndole plenamente, como satisfaciendo completamente su tendencia a obrar.

Es así que la voluntad, apetito intelectivo, tiene por objeto el bien conocido por el entendimiento, es decir, lo bueno, lo conveniente, lo apetecible en cuanto tal en toda su universalidad.

Luego la voluntad sólo es determinada necesariamente a obrar por un objeto si éste se le presenta como realizando lo apetecible en toda su universalidad, como satisfaciéndola plenamente, en otros términos, como proporcionándole la felicidad; no pudiendo determinarla a ello los objetos que se le ofrecen como parcialmente buenos, con mezcla de mal, como insuficientes para proporcionarle todo lo que es bueno para ella, objetos respecto a los cuales es, por consiguiente, libre.

Mayor. — Este principio, del cual parte Santo Tomás, se verifica en las diversas facultades: en las facultades sensitivas, frente a las cualidades sensibles que realizan su objeto formal concreto; en el entendimiento, determinado a la afirmación del juicio por la plena evidencia de la relación de conveniencia que une el predicado con el sujeto; más manifiestamente aún en las facultades de apetito, que, más activas, deben tender a las cosas y no solamente percibirlas; un objeto no las atrae invenciblemente sino en cuanto les es presentado como realizando plenamente su objeto formal y satisfaciendo, así, totalmente su capacidad de tendencia activa.

Menor. — A diferencia de los sentidos, que no pueden percibir sino bienes concretos, el espíritu conoce la idea abstracta, universal, de bueno, de apetecible, que será, por lo tanto, el objeto formal, el aspecto bajo el cual un objeto cualquiera — una cosa o un acto — podrá atraer la voluntad. Es ésta una condición esencial de su ejercicio; no puede tender a un objeto sino en cuanto éste irradia sobre ella su apetibilidad (Cf. n.° 366).

Conclusión. — En virtud de esa noción abstracta y universal de bien que posee, nuestro entendimiento es capaz de concebir un objeto, indeterminado al principio, sin duda, el cual realice plenamente la

bondad y la apetibilidad, un objeto que sacie plenamente su hambre de lo que le conviene y no lo deje privado de nada, es decir, lo preserve de todo mal. Esto es lo que se llama felicidad (objetiva), el bien supremo cuya posesión nos hace plenamente dichosos; y este bien no podemos dejar de quererlo cuando pensamos en él, por cuanto todo lo que podemos desear de bueno se halla en él reunido. El dicho de Pascal no hace más que expresar lo que todos experimentan: "A pesar de sus miserias, el hombre quiere ser feliz y no quiere ser sino feliz, y no puede no querer serlo." (*Pensées*, Ed. Brunschwig, n.º 169.)

Si la voluntad no goza, pues, de *libertad alguna* frente a ese objeto ideal que llamamos *felicidad* —porque se le presenta como realizando plenamente su objeto formal—, respecto a los *objetos reales* que se le ofrecen su movimiento deliberado será libre o determinado: 1.º Será *libre* respecto a aquellos que el juicio del entendimiento proponga como *parcialmente buenos* —bien porque no satisfacen todas nuestras tendencias, bien porque aparecen acompañados de males— y que no proporcionan, por lo tanto, la felicidad perfecta o no son medios absolutamente indispensables respecto a ella. No siéndole propuestos como realizando aquello a que está destinada, la felicidad completa, esos objetos reales —cosas o actos— no pueden atraer necesariamente la voluntad, y éste es el caso de todo cuanto acá abajo se nos ofrece. 2.º En cambio, el movimiento de la voluntad sería *necesariamente determinado* por un objeto real que realizase todo cuanto es bueno y apetecible para nosotros, *que nos proporcionase la felicidad perfecta* y fuese propuesto como tal por el juicio del entendimiento. *Dios, poseído con el conocimiento más perfecto* —sobrenaturalmente intuitivo en el orden actual de la Providencia, como nos enseña la teología católica— de la otra vida, no cual le conocemos obscuramente y le amamos acá abajo a costa de muchos y penosos sacrificios, es ese único objeto.

Este argumento puede formularse de otro modo. La voluntad, apetito intelectivo, tiende a las cosas con un movimiento que depende de la manera como el entendimiento se las propone en cuanto apetecibles. Es así que el entendimiento conoce y propone no solamente un objeto como necesariamente apetecible, tal la felicidad y todo aquello que es condición suya, sino también bienes particulares, imperfectos, en cuanto no realizan el objeto formal plenario que atrae necesariamente la voluntad. Luego, respecto a ellos, el movimiento de la voluntad tampoco es necesario. "*Si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim*

poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud." (*S. Th.*, 1.ª 2.ªᵉ, q. 10, a. 2.)

La *raíz próxima* de la libertad es, pues, el entendimiento, capaz de la idea general de bien; idea realizada de una manera más o menos parcial en los objetos concretos que él propone a la voluntad como apetecibles por ser buenos, y como no necesariamente apetecibles por no ser necesarios ni suficientes para la felicidad completa. En consecuencia, *todo ser inteligente y sólo el ser inteligente es libre.*

Para hacer comprender mejor la fuerza de este argumento y la verdad del principio en que se funda, *Santo Tomás* gusta de comparar *la actividad de la voluntad con la de la razón.* Así como el entendimiento, dice (por ejemplo, *S. Th.*, 1.ª, q. 82, a. 2), se adhiere natural y necesariamente a los primeros principios a causa de su evidencia inmediata, y por razón de esta primera adhesión se siente lógicamente constreñido a adherirse igualmente a las proposiciones cuya necesaria conexión con dichos principios percibe — de suerte que el negarlas le llevaría a contradecirse —, pero no a las proposiciones (llamadas contingentes) que no ve necesariamente enlazadas con esos primeros principios; así también la voluntad, en virtud del incoercible movimiento natural que la inclina al bien en toda su plenitud, a la felicidad, su objeto formal perfecto (*obiectum formale quod,* Cf. n.º 366), se siente determinada a querer todos los objetos que le son propuestos como necesariamente enlazados con la felicidad perfecta — tanto si la realizan como si son únicamente su condición indispensable —, como necesarios y suficientes para dar la felicidad, pero no los objetos parcialmente buenos, que no dan la felicidad completa y no ponen al abrigo de todo mal. Si, pues, los elige, no lo hace, como respecto a los primeros, con un movimiento natural necesario *(voluntas ut natura)* hacia aquello a que está destinada, sino con un movimiento que ella se imprime a sí libremente con su elección, que el objeto imperfecto no determina *(voluntas ut voluntas).*

379. **Límites de la libertad.** — De las consideraciones precedentes puede deducirse dentro de qué límites es libre la voluntad:

1.º Si se trata de la *libertad de ejercicio o de contradicción,* es decir, de la libertad de obrar o no obrar, la voluntad es siempre libre acá abajo, incluso para suscitar o no el pensamiento de la felicidad, pensamiento que es un bien particular. Únicamente el bien perfecto, Dios, ofreciéndose a ella, podría suprimir esa completa libertad de ejercicio, podría atraerla con un movimiento irresistible, lo que sólo ocurre en el más allá, donde los bienaventurados del cielo, por ejemplo, no pueden dejar de amar a Dios intuitivamente conocido, siendo libres tan sólo para elegir tal o cual medio de alabarle, de testificarle su amor.

2.° Si se trata de la *libertad de especificación,* es decir, de querer tal objeto con preferencia a tal otro, la voluntad, *cuando se piensa en la felicidad* aun indeterminada que concibe el entendimiento, no puede dejar de amarla, así como todo aquello que es necesario para alcanzarla, verbigracia, la existencia, la vida. Únicamente es libre de elegir, en virtud de esta voluntad de ser feliz, tal o cual bien, tal o cual acto que el entendimiento le propone, con razón o sin ella, como susceptible de darle un poco de felicidad.

Así, trátese de la vida de acá abajo o de la del más allá, la libertad sigue siendo siempre, según una afortunada definición: *facultas electiva mediorum servato ordine finis,* el poder de elegir los medios en la línea de un fin determinado; con la sola diferencia de que en la otra vida ese fin, por lo que hace a los bienaventurados, es concreto, a saber, Dios, el supremo Bien realmente poseído (de la misma manera que, por lo que hace a los condenados, es ese Bien irrevocablemente perdido y odiado); al paso que acá abajo es abstracto, a saber: la felicidad indeterminada, que somos físicamente dueños de buscar en cualquier bien imperfecto, pero que racionalmente debemos colocar y perseguir en el único bien que puede hacernos dichosos un día, esto es, en Dios, meritoriamente amado y servido con la práctica de la ley moral.

380. **Naturaleza del libre albedrío.** — Tres son las principales teorías sobre la naturaleza de la libertad.

I. *Libertad de indiferencia* (Tomás Reid y la escuela escocesa). — Ser libre es ser *indiferente* a los motivos. Nosotros somos libres porque a menudo podemos obrar sin ningún motivo, por ejemplo, cuando tomamos tal moneda con preferencia a tal otra para hacer limosna, cuando ponemos en marcha el pie izquierdo con preferencia al pie derecho. — *Mas:* 1.° En sus actos voluntarios deliberados el hombre no puede tender a un objeto sino en cuanto le aparece bueno; bondad que constituye el motivo. Si no hay motivo conocido, tampoco hay acto voluntario deliberado, como en los ejemplos citados. 2.° Por otra parte, la hipótesis de dos motivos perfectamente iguales, que dejan al hombre en una completa indiferencia, parece irrealizable, como lo demuestra Leibniz.

II. *Libertad identificada con el determinismo psicológico* (Leibniz). — Ser libre es ser *determinado por el motivo más poderoso.* No hay acto voluntario sin motivo; por otra parte, la voluntad no puede permanecer indiferente entre varios motivos, por ser imposible que

no haya uno que sea más poderoso que los demás — la hipótesis atribuída a Buridan (rector de la Sorbona en el siglo XIV) de un asno colocado a igual distancia de un picotín de cebada y de un cubo de agua, y pereciendo de hambre y de sed a consecuencia de su titubeo, es una quimera —. La voluntad sigue necesariamente el motivo de sí más poderoso; de lo contrario, su decisión carecería de razón suficiente; y esta fuerza de los motivos — dice Leibniz, contestando, así, de antemano a las objeciones de Reid sobre la imposibilidad de hallar una medida común para todos los motivos — se estima según su influjo sobre nosotros. La voluntad es, pues, a manera del fiel de la balanza que se inclina necesariamente del lado del peso (= del motivo) más grave; el acto que ella ejecuta no deja por esto de ser libre, en opinión de Leibniz, porque es: 1.º, *inteligente,* ejecutado con conocimiento de causa; 2.º, *espontáneo,* es decir, exento de coacción exterior; 3.º, *contingente,* pues metafísicamente puede ser ejecutado o no. Sully-Prudhomme resume esta teoría en el siguiente cuarteto:

> La razón más fuerte, no otra, puede al fin prevalecer;
> fatalmente concebida mientras uno delibera,
> fatalmente vencedora, es la única que opera
> la fatal opción que todos denominamos "querer".

Mas: 1.º Si es verdad, contrariamente a la opinión de Reid, que el acto voluntario no carece de motivos, no lo es que nosotros seamos determinados por ellos, puesto que permanecemos indecisos frente a motivos claramente conocidos, de fuerza desigual, siendo la elección de nuestra voluntad lo único que presta fuerza preponderante a uno de los mismos. 2.º En consecuencia, la *comparación de la balanza es falsa;* ésta es puramente pasiva respecto a los pesos independientes de ella, que son las causas eficientes de su movimiento; al paso que los motivos obran en calidad de causas finales sobre la voluntad, que, lejos de ser pasiva, es la única causa eficiente de su movimiento y, con su elección, presta su influencia determinante al motivo que resulta ser el más poderoso. 3.º No quedaría *ningún rastro de libertad interior* en un acto así ejecutado, contrariamente a lo que opina Leibniz. La ausencia de coacción exterior no basta para constituir un acto de libre albedrío; además, si este acto es metafísicamente contingente — puesto que no hay absoluta necesidad de que exista o no exista —, no lo es psicológicamente respecto al sujeto que obra. Determinado por la fuerza intrínseca del motivo

más poderoso, ese acto no puede dejar de ser ejecutado *hic et nunc;* y sólo una contingencia psicológica constituye la libertad psicológica. 4.º Cuanto a la *hipótesis del asno de Buridan,* si teóricamente puede ser verdadera, no lo será de hecho; porque cuando el animal mire, por ejemplo, el agua, irá a beber. Desde luego, de ningún modo es verdadera respecto al hombre, quien, por ser libre, no es determinado por el objeto, sino que él mismo se decide por el partido que elige.

III. *Libertad de indeterminación activa.* — Según Aristóteles y Santo Tomás, ser libre es no ser indiferente a los motivos ni determinado por alguno de ellos, sino *determinarse a sí mismo.* Cuando la voluntad se pone a obrar, bajo la premoción física de Dios necesaria a todo tránsito de potencia a acto, por su propensión natural y con un movimiento indeliberado, tiende al bien en general, a la felicidad abstracta. En virtud de esta volición del fin, de la felicidad, se hace pasar a sí misma a la volición de tal bien concreto, de tal medio posible de procurarse parcialmente esa felicidad. El entendimiento propone varios de esos medios, varios bienes concretos, varios motivos de obrar; y la voluntad pone término a ese previo estado de indecisión con una resolución, con una elección que fija el último juicio práctico, el cual, determinando lo que debe hacerse *hic et nunc,* la hace pasar de una manera necesaria al acto de querer tal bien parcial. Siendo ese juicio a manera de forma que especifica el acto de la voluntad, debe ser libre para que lo sea éste; y lo es, de hecho, por cuanto es la voluntad quien de por sí pone fin a la deliberación sobre él, sobre el objeto parcialmente bueno y no necesitante que él propone. Ella hace, así, que tal juicio sea el último; ella se da, así, libremente la forma de su acto, *determinándose a sí misma* mediante ese postrer juicio que ella fija: "*Sequitur electio iudicium practicum ultimum; at, quod sit ultimum, voluntas efficit.*" (Tesis tomista 21, Cf. n.º 455.) Así, el acto de la voluntad: 1.º, es *inteligente,* puesto que tiende a un bien, real o aparente, conocido; 2.º, es *libre,* puesto que ese bien parcial no arrastra de sí a la voluntad; 3.º, tiene una *razón suficiente,* a saber, ese bien parcial reforzado por la actividad electiva del sujeto.

Esa elección de tal bien particular se hará por razón: 1.º, ya de su excelencia intrínseca: tal es el caso del querer conforme a la sana razón; 2.º, ya de una disposición accidental o de una circunstancia exterior que preste relieve a tal carácter especial del objeto; hallamos, así, de nuevo la ley del interés (Cf. n.º 164); 3.º, ya de la interior disposición de conjunto del sujeto, conforme al antiguo aforismo: "*Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*";

se escoge un fin según la disposición en que uno se encuentra. Con todo, esta disposición, tanto si es la pasión de un momento como un hábito más estable, no impone necesariamente la elección (Cf. *S. Th.*, 1.ª 2.ªe, q. 71, a. 4), pudiendo siempre la voluntad suscitar otra más o menos fácilmente. Modificando tales disposiciones es como Dios obra sobre las voluntades creadas para dirigirlas adonde quiere, sin violentarlas (*De Veritate*, q. 22, a. 8).

Citemos solamente, sin insistir en ella, la concepción que *Bergson* se forja de la libertad, concepción conforme con el conjunto de sus teorías metafísicas y psicológicas, pero extraña al sentido usual de dicha palabra. La libertad no es otra cosa que la espontaneidad del empuje vital, de ese "esfuerzo por injertar en la necesidad de las fuerzas físicas la mayor suma posible de indeterminación". Es libre el acto que resulta del individuo concreto, de su "yo fundamental", que traduce su personalidad entera, al paso que los actos que emanan del "yo parásito", es decir, que provienen de las influencias sociales exteriores o de hábitos personales pasivamente sufridos, son actos mecanizados, sometidos a la ley del determinismo, que constituyen el automatismo mental; cuanto más una serie de actos traduce nuestro carácter individual, más libres son éstos. — Esta teoría, que pone singularmente de relieve la intervención de la personalidad del sujeto en el acto libre que la manifiesta, sin ningún determinismo, está viciada por la confusión entre libertad y simple espontaneidad y por los errores generales del monismo del devenir.

381. **Adversarios del libre albedrío.** — Generalmente se les denomina *deterministas*, porque, según ellos, todos nuestros actos son, de hecho, *determinados:*

I. Ora por *fuerzas naturales*, en opinión de unos (determinismo propiamente dicho), quienes aducen argumentos:

1.º Bien *a priori*, deducidos de las leyes generales del mundo físico *(determinismo físico)*.

2.º Bien *a posteriori*, por ser nuestros actos en realidad determinados:

a) Por el estado de nuestro cuerpo *(determinismo psicológico)*.

b) Por el ambiente social *(determinismo social)*.

c) Por el motivo en sí más poderoso *(determinismo psicológico)*.

II. Ora por unas *fuerzas sobrehumanas*, en opinión de otros *(fatalismo)*, a saber:

1.º El *fatum (fatalismo vulgar)*.

2.º La necesidad de la substancia divina inmanente a toda cosa *(fatalismo panteísta)*.

Vamos a exponer sucesivamente los argumentos aducidos por estas diversas teorías.

I. El *determinismo físico*. — Sus partidarios niegan *a priori* la posibilidad de un acto libre, contrario, según ellos, al determinismo del mundo material. Por una generalización sin pruebas, una arbi-

traria petición de principio, extienden el determinismo a todo ser, a toda actividad, a despecho del testimonio formal de la conciencia (que también es instrumento de conocimiento legítimo), el cual nos revela algunos de nuestros actos como libres, como fruto de nuestra actividad personal determinándose a sí misma y, por consiguiente, responsable; actitud muy poco científica, singularmente chocante en unos hombres que se jactan de creer tan sólo en los hechos, y que claman sin cesar contra los prejuicios. Así recurren:

1.º Con *Kant*, al *principio de causalidad* (tal como se realiza en el mundo inanimado). Los mismos antecedentes van necesariamente seguidos de los mismos consiguientes; luego —concluyen—, dado tal antecedente, motivo o móvil, se seguirá de él necesariamente tal consiguiente, sin que haya lugar posible para hechos no determinados. — *Mas: a*) El *principio metafísico de causalidad*, distinto de la fórmula precedente, sólo afirma que todo cuanto empieza a existir tiene una causa, la cual obra necesaria o libremente según que el efecto se produzca necesaria o libremente. El acto libre tiene también su causa, que no es solamente tal motivo, sino este motivo + el "yo" que lo escoge por propia voluntad. ¿Con qué derecho se reduce toda causalidad a la causalidad mecánica, necesaria, unilateral de las causas no inteligentes? — *b*) Cuanto al *principio físico de las leyes* formulado en la objeción, no se aplica, evidentemente, más que a unas causas cuya naturaleza es determinada a tal efecto; no a las que son capaces de determinar de por sí el sentido de su actividad.

2.º Al *principio de conservación de la energía*. La energía no se pierde ni se crea. Todo fenómeno nuevo no hace más que reproducir, bajo una forma nueva, la energía de sus antecedentes. Ahora bien: un acto libre que no fuese determinado por sus antecedentes haría algo más que reproducir sus energías; supondría la creación de un suplemento de energía al mismo tiempo que la pérdida de la energía de los motivos descartados. — *Mas: a*) Ese principio sólo es aceptado — y aun a título de hipótesis — en Física para los "sistemas cerrados", donde no entra y de donde no sale ninguna energía (e ignoramos si nuestro mundo es uno de ellos), y completado por el principio de degradación de la energía de Carnot, quien considera la calidad de la energía y no solamente su cantidad. En todo caso, no está verificado de ningún modo en Biología y menos aún en Psicología, donde, por el contrario, se manifiesta el *principio de energía creciente* de Wundt, según el cual las reacciones son superiores a las excitaciones en virtud de la actividad espontánea del

ser viviente (Cf. n.º 155). ¿Con qué derecho se alega, pues, contra nuestras evidentes experiencias de actividad libre? *b*) Si sólo vale para las energías materiales, no puede regular el acto psicológico de la *decisión*, independiente de la energía nerviosa que la consideración de cada motivo representa. *c*) Cuanto a la *ejecución* de la decisión — que, por otra parte, no es un elemento esencial del acto libre —, compete, sin duda, a las fuerzas corporales. Pero el alma libre nada les añade ni cercena. Como forma del cuerpo, no hace más que presidir libremente la orientación de sus fuerzas corporales. Únicamente la concepción cartesiana del alma motor del cuerpo ha podido suscitar el problema del origen del movimiento corporal que la voluntad comunicaría a los órganos.

Podemos concluir, pues, que no es la conciencia de nuestra libertad la que es una ilusión, sino más bien la creencia en el determinismo universal; ilusión que se explica fácilmente. Así como los pueblos niños pudieron concebir por antropomortismo todas las causalidades a semejanza de la causalidad libre que en sí siente el hombre, así también en nuestros días, los positivistas, por una ilusión inversa, a fuerza de observar en el mundo material unas causas unilateralmente determinadas a un dado efecto, se han figurado que toda causalidad se ejercita de este modo.

II. El *determinismo fisiológico.* — Los llamados actos libres resultan únicamente del estado orgánico del sujeto, determinado por el temperamento, la herencia, el régimen de vida, el clima, etc., la decisión consciente no es más que un epifenómeno ilusorio y estéril de un simple reflejo; conclúyese de ahí, con Taine, por ejemplo, que "la virtud y el vicio son productos lo mismo que el azúcar y el vitriolo". — *Mas,* si se ha de reconocer que las disposiciones orgánicas cuentan en varias decisiones, no por ello esta teoría es menos falsa en su conjunto. Contraria al testimonio de la conciencia, destruye la originalidad del acto libre, irreducible a un hecho fisiológico, y desmorona toda moral al sostener que es imposible la lucha contra el temperamento y los instintos materiales.

III. El *determinismo social.* — Nuestros actos son obra de las influencias sociales que sufrimos, del medio en que vivimos, de la educación recibida, etc. Pruébalo el hecho de que, merced a las estadísticas del pasado, puede preverse el número de actos de tal especie en tal medio. — *Mas,* si también el medio puede ejercer una influencia indirecta sobre muchos de nuestros actos libres, no es menos cierto que no los determina todos, por cuanto es dable reaccionar contra él, como lo prueba la experiencia. Por lo que hace á

las estadísticas, cuando son exactas no pasan de arrojar unos promedios; por otra parte, sólo conciernen a ciertos actos externos; y, cuando éstos son en verdad voluntarios, limítanse aquéllas a indicar qué influencias preponderantes arrastran, en general, la libre elección de los miembros de tal grupo social; nunca imponen tal acto individual determinado. "La ley de los medios, dice Claudio Bernard, es verdadera en general y falsa en particular."

IV. El *determinismo psicológico.* — Es la teoría de *Leibniz,* quien sostiene que somos determinados por el motivo más poderoso (Cf. n.° 380, II). Ya hemos visto que ese motivo sólo es el más poderoso en cuanto lo elegimos libremente. Ha sido reproducida por los *asociacionistas,* quienes infieren de ella que la conciencia de la libertad no es más que una ilusión (Cf. la objeción de Stuart Mill, n.° 377, I).

V. El *fatalismo vulgar* (de los musulmanes y de los griegos antiguos). — Todos los acontecimientos humanos son regulados de antemano por una fuerza ciega superior, el *Fatum,* la ἀνάγκη: "Lo que está escrito, escrito está." — *Mas* esta teoría no afecta directamente a la libertad de nuestro querer. Además, representando a la voluntad como impotente contra el curso de los acontecimientos, conduce a la inacción completa.

VI. El *fatalismo panteísta* (de los estoicos, de Spinoza y de Hegel). — Si todo es Dios, todo es necesario; nuestros actos voluntarios dependen de sus antecedentes de un modo necesario. — *Mas:* 1.° El panteísmo es absurdo y contrario a la experiencia (Cf. t. II, n.° 860). 2.° Incluso en Dios hay actos, como la creación, que sólo son necesarios hipotéticamente, es decir, libres.

Respecto a las objeciones sacadas de la *omnipotencia* y *ciencia infinitas* de Dios, a que no puede substraerse el acto libre, veremos en Teodicea las soluciones aportadas por las dos escuelas bañeziana y molinista, cuyos partidarios apelan por igual a Santo Tomás.

Digamos aquí solamente que el acto libre: 1.° Está sujeto a la omnipotencia de Dios, quien nos ha dado nuestra voluntad libre, nos conserva en el ser y nos hace pasar de la potencia al acto de querer por un movimiento de indeliberada complacencia en la felicidad que Él nos imprime y merced al cual nosotros mismos nos hacemos pasar luego de la potencia al acto de deliberar y de elegir tal bien concreto (Cf. 1.ª 2.ªe, q. 9, a. 4); premoción divina, que en nada altera nuestra libertad, por cuanto Dios mueve a cada ser creado según la naturaleza que le ha dado. 2.° Es conocido desde toda la eternidad, con su carácter intrínseco de acto libre, por Dios, a quien todo está igualmente presente. Falta saber cómo *(in quo medio?)* lo futuro, que, por ser tal, carece de toda realidad actual, puede estar presente a Dios

desde toda la eternidad: ¿en sus eternos decretos de predeterminación (bañezianos) o en virtud de su ciencia media (molinistas)? (Cf. t. II, n.º 869).

382. **La verdadera libertad.** — La verdadera libertad consiste en que un ser inteligente de por sí se dirija meritoriamente hacia su último fin real (*"facultas electiva mediorum servato ordine finis"*), manteniéndose independiente de todo cuanto a él no conduce, y en realizar, así, por su propio movimiento y deliberadamente, aquello a que está destinado, no de otra suerte que la verdadera libertad del pensamiento (libertad de toda coacción) consiste para el espíritu en ir a la verdad, sin dejarse guiar por otra cosa que por la luz de la evidencia. Esta libertad perfecta es un ideal para nosotros — ideal que no podríamos realizar sin la gracia de Dios en el actual estado de la humanidad elevada al orden sobrenatural — al que los Santos se han acercado con su indiferencia dominadora respecto a todo lo creado y con su desprecio de todo aquello que, no conduciendo a Dios, no es digno del hombre. Por esto ha podido decirse con toda razón: *"El hombre no nace libre; llega a serlo."*

Síguese de esto que la libertad es *susceptible de grados*. Nuestros actos humanos son tanto más libres cuanto:

1.º Son más *deliberados*. En efecto, cuanto más ilustrado es un hombre, tanto más responsable de sus actos se le considera; y al contrario: la debilidad de espíritu, la ignorancia, la inadvertencia disminuyen libertad y responsabilidad; el sueño, la embriaguez completa, la hipnosis, ciertos trastornos mentales las suprimen completamente, por cuanto las acciones dejan de ser en absoluto deliberadas.

2.º Son más *racionales*, es decir, más conformes al juicio moral de la razón, la única capaz de dar al hombre un verdadero dominio sobre sus actos, gracias a su visión del valor imperfecto de los bienes parciales; la única que es digna, asimismo, de dirigir a un ser inteligente como es el hombre. Por consiguiente, todo lo que es contrario a la rectitud de sus juicios prácticos y falsea sus apreciaciones de los valores; todo lo que inclina a dar la preferencia a las satisfacciones inferiores, indignas del ser humano, disminuye otro tanto la verdadera libertad. Tal es el caso de los *hábitos malos*, fruto del temperamento, de las disposiciones hereditarias, de la educación recibida y de la influencia del medio; tal el de las *pasiones* de goces terrenos (que el lenguaje cristiano resume en la palabra "concupiscencia"); hábitos y pasiones que tiranizan al hombre, hacen de él un esclavo y

le arrebatan en gran parte la libertad y el señorío de su vida. "*Non ipsi voluptatem, sed ipsos voluptas habet*", dice justamente Séneca.

3.° Procuran más *realmente la felicidad* del hombre. Sin duda, la libertad, propiedad de la voluntad cuyo objeto formal es lo bueno, no puede ser otra cosa que el poder de elegir entre varios bienes; pero sucede con frecuencia que el bien parcial propuesto por el juicio práctico de la razón y elegido por la voluntad no es sino aparente; que, de hecho, la satisfacción, real o no, que él procura, resulta gravemente nociva al bien del hombre entero, considerado en su naturaleza de ser inteligente, en las relaciones con sus semejantes y en su dependencia respecto de Dios; y que, como tal, está prohibido por la ley moral, siendo, en consecuencia, un mal moral. Elegirlo constituye el *pecado,* que tenemos el poder (la libertad física), pero no el derecho (la libertad moral) de cometer. Esta capacidad de pecar (= libertad de contrariedad) no es esencial, desde luego, a la libertad (Cf. n.° 376).

Henos aquí lejos de las nociones vulgares de la libertad, concebida como el poder de obrar por puro *capricho* o de hacer el bien y el *mal;* lejos, igualmente, de la teoría del *liberalismo* que hace de la libertad exterior el fin último del hombre acá abajo y reivindica esa libertad para todo y para todos, incluso para el mal y el error. La libertad no es un fin en sí, sino sólo un medio indiferente, bueno o malo según el fin que libremente se elige; y la libertad exterior sólo debe ser salvaguardada y garantida por la autoridad pública, a quien compete la función de defender los intereses de sus subordinados, en cuanto no es nociva al bien de éstos intelectual, moral y material del presente o del porvenir.

CAPÍTULO XX

LA ACTIVIDAD MOTRIZ

La facultad locomotriz. — Diversos movimientos nuestros. — Los reflejos. — Los movimientos voluntarios. — Las imágenes directrices de los movimientos. — Los movimientos instintivos — habituales — deliberados. — La actividad.

383. **La facultad locomotriz.** — Los *escolásticos* dan este nombre a la facultad orgánica que permite al viviente mover su cuerpo; facultad que sólo es perfecta si éste puede desplazarse en el espacio, lo que supone que tiene sentidos capaces de percibir objetos alejados. En general, tiene por *órganos pasivos* los huesos, que le sirven de palancas o puntos de apoyo, y por *órganos activos* los músculos irritables y contráctiles, movidos por los nervios. Ejércese gracias a la energía química que la nutrición ha acumulado en ellos y que produce movimiento al soltarse. Si es verdad que depende del apetito sensitivo en cierta medida, no por esto deja de distinguirse de él realmente por su objeto formal; de hecho, en la parálisis, el hombre tiene movimientos del apetito sensitivo, pero no posee el uso de la facultad locomotriz.

384. **Diversos movimientos nuestros.** — Obsérvanse en el hombre varias clases de movimientos, que se distinguen unos de otros por la manera como siguen la excitación recibida o la ejecutan. Para dar una idea de ellos examinemos un hecho trivial: Un niño juega, retoza (movimientos espontáneos); advierte la presencia de su madre y se lanza hacia ella (movimiento deliberado), corriendo a su manera (movimiento habitual); su pie choca violentamente contra una piedra gruesa; tiende los brazos hacia adelante para amortiguar su caída (movimiento instintivo); cae, se hace daño, rompe a llorar (movimiento reflejo), pero al punto la sonrisa materna le

hace sonreír a través de sus lágrimas (movimiento automático de imitación).

No nos incumbe hablar de la simple irritabilidad celular — estudiada de ordinario en Biología —, que utilizan, evidentemente, los diversos movimientos que estudiamos. Sabemos que la irritabilidad es la propiedad que toda célula animal posee de reaccionar, bajo la influencia de los excitantes exteriores, de una manera a la vez específica y muy superior a la excitación (lo que manifiesta bien la actividad de un principio vital), mediante reacciones luminosas, térmicas, eléctricas y anatómicas, y no necesariamente motrices, como suele creerse. Las reacciones motrices — las únicas que fácilmente podemos comprobar y medir —, tan pronto generales como particulares, externas o internas, tienen por tipo elemental los cambios de forma, las emisiones o retracciones de seudópodos, etc., de los seres unicelulares, que son los amibos (movimientos amiboideos que algunos pretenden explicar como los tropismos (Cf. n.º 429), por variaciones de tensión superficial debidas a los cambios de desequilibrio de composición química, de potencial térmico, eléctrico, etc., que pueden producirse entre la materia celular y el medio ambiente).

Pero esa irritabilidad reviste un carácter de conjunto mucho más impresionante en los animales dotados de un sistema nervioso complejo, ramificado alrededor de un centro principal. En ese sistema — ayudado, sin duda, como se cree hoy día, por unas correlaciones funcionales humorales que empiezan a estudiarse — es donde en general las excitaciones provocan reacciones motrices determinadas, merced a una actividad psicológica más o menos consciente. Para darnos cuenta de la importancia de sus funciones, basta observar qué abismo se interpone entre el árbol que puede ser despojado de una rama sin que las demás hagan el menor movimiento de defensa, y el animal que, herido, sufre y reacciona en todos sus miembros con movimientos variados.

Examinemos primero los movimientos reflejos, y luego los llamados movimientos voluntarios, que resultan, de una manera más o menos automática, de actos de conocimiento y de apetito.

385. **Los movimientos reflejos.** — Llámanse movimientos reflejos *ciertas contracciones orgánicas — de músculos o de glándulas —, que resultan inmediatamente, sin intervención de ningún acto de volición, de una excitación nerviosa periférica o interna.* Este "automatismo fisiológico" supone lo que se llama un *arco reflejo,* a saber, dos filamentos nerviosos, centrípeto el uno y centrífugo el otro, los cuales se reúnen en un centro reflejo, formado, según hoy se cree, por dos neuronas, la una sensitiva y la otra motora, de prolongamientos continuos según unos, o simplemente contiguos según otros. El influjo nervioso (cuya naturaleza se ignora del todo), de sensitivo que era se hace allí motor (no se sabe cómo) y excita una glándula o un músculo, determinándolos, sin comunicarles su

propia fuerza, a gastar en tal reacción específica las energías físico-químicas acumuladas en ellos por la nutrición.

De hecho, en los vertebrados el arco reflejo no tiene esta simplicidad esquemática. Gracias a unas asociaciones funcionales entre varias neuronas que forman como otras tantas paradas coordinadas, aquél es siempre *complejo* y da unas reacciones muy varias, adaptadas a las circunstancias. Con frecuencia, incluso hay *coordinación* de varios reflejos que conciernen al punto irritado; en ciertos casos, la localización ordinaria de las reacciones reflejas cede el lugar a un trastorno general — en virtud de la irradiación de una excitación nerviosa intensa debida a las conexiones anatómicas —, lo cual pone singularmente de relieve la íntima unidad funcional de todo el organismo. Así, casi todos los músculos del cuerpo toman parte en la tos violenta causada por la entrada de un cuerpo extraño en la tráquea. Más aún — fenómeno de *transferencia* ya notado (Cf. número 364, II) —, ciertos reflejos pueden ser causados por unos excitantes ordinariamente asociados al excitante reflexógeno (reflejos condicionales o conjuntivos de Pawlow y de Bechterew); así, el perro se relame cuando le presentan los desperdicios de la comida; si por algún tiempo se le hace oír un sonido en tales instantes, pronto se relamerá con sólo oír tal sonido; pero esos reflejos asociativos desaparecen en breve si no son alimentados por un continuo ejercicio. La excitación refleja es susceptible de grados; aumenta bajo la acción de la nicotina, del gas carbónico, etc., y se debilita bajo la del opio y del cloroformo.

Los movimientos reflejos, sean relativamente simples o complejos, son: unos *totalmente inconscientes* (los movimientos peristálticos del tubo digestivo) o *totalmente conscientes* (el reflejo rotuliano, el cierre de los párpados al contacto de un cuerpo extraño); otros *parcialmente conscientes,* ya cuanto a la excitación (contracción del iris bajo la acción de la luz), ya cuanto a la sola reacción (vómitos debidos a la absorción de ciertos cuerpos); mas la conciencia que los acompaña no les quita para nada su carácter de reflejos, porque no contribuye de ningún modo a la producción del movimiento.

Con todo, hay reflejos que en cierta medida están *bajo la dependencia de la voluntad* reflexiva, por ejemplo, el estornudo y la tos. Es que, sin duda, los centros superiores, sedes de los movimientos voluntarios, pueden con su actividad disminuir la excitabilidad de los centros reflejos, que en su mayoría se hallan en el eje de la medula espinal, en los ganglios del sistema

gran simpático, en la corteza gris del bulbo y de ciertas regiones del cerebro, verbigracia, los tálamos ópticos.

Mas en estos últimos reflejos los elementos cognoscitivos desempeñan ya un importante oficio de adaptación, siendo a menudo difícil distinguirlos de los movimientos voluntarios por ser casi continua la transición de unos a otros.

386. **Los movimientos voluntarios.** — Los movimientos apetitivos o voluntarios (en el amplio sentido de la palabra) son *los movimientos debidos a un fenómeno psicológico,* más exactamente, causados por un acto de apetito elícito, y que dependen, por tanto, de un acto de conocimiento. Tienen por sede la corteza gris del cerebro (regiones llamadas psicomotrices). Estos movimientos son los únicos que nos revelan lo que pasa en la conciencia ajena. Así, cuando la actividad motriz es suspendida por una causa psicológica o fisiológica cualquiera, independientemente de la actividad cognoscitiva que sigue ejercitándose — cosa que se produce frecuentemente en las congestiones, en la agonía, etc. —, el enfermo sigue percibiendo, a menudo con una acuidad extraordinaria, lo que se hace o se dice en derredor suyo, pero es incapaz de manifestarlo por medio de reacciones motrices, lo que hace pensar, muchas veces sin razón, que ha perdido el uso de los sentidos.

El *análisis psicológico* descubre en esos movimientos un mecanismo complejo. La *percepción* o la imagen que nos hace conocer el objeto del movimiento no lo provoca inmediatamente. Primero da lugar a un *acto de apetición* sensible o intelectual (y en este caso libre), variable según las percepciones adquiridas y, sobre todo, según las apreciaciones de la estimativa en el animal y de la cogitativa y del entendimiento en el hombre sobre su valor actual respecto a nosotros. Este acto de apetición — de prosecución o de fuga — desemboca en un *imperio* dado a la actividad motriz, la única capaz de modificar nuestra situación real respecto a las cosas existentes; imperio que consiste, de hecho, en suscitar unas imágenes cuya *motricidad específica* se utiliza (Cf. n.° 269, 4.°).

387. **Las imágenes directrices de los movimientos.** — Se ha comprobado experimentalmente que todo hecho de conciencia determina un movimiento que irradia en todo el cuerpo, y se ha llegado luego, por inducción, a formular esta ley más precisa de que *todo conocimiento sensitivo, percepción o imagen, tiene un efecto director específico,* ejerce una *motricidad específica* proporcionada

a su vivacidad y que también ejercen, conforme a la ley de transferencia (Cf. n.º 385) o de reintegración de Hamilton (Cf. n.º 246, 2.º), los conocimientos asociados. Esta influencia motriz espontánea de las imágenes, independientemente de la voluntad y aun contra su grado, depende en particular de los hechos variados *de automatismo psicológico*. Así:

1.º *En la vida normal.* — Citemos, entre otras, la realización inmediata de imágenes o percepciones de movimientos; por ejemplo: en la imitación espontánea de los gestos, de las actitudes, de los bostezos, de las carcajadas ajenas; en el experimento del péndulo de Chevreul; en el vértigo causado por la imagen de una caída posible, probable o inminente (*S. Th.*, 1.ª 2.ae, q. 44, a. 4, ad 2); en la ejecución maquinal de una intención en la cual ya no pensamos y que nos hace preguntar qué queremos hacer, qué buscamos; en el gesto irreflexivo de coger una fruta, de empezar a leer una carta, de cortar las páginas de un libro durante una visita; en la multiplicación de los tropiezos, de las faltas, durante un trabajo, un juego o una función, no bien una primera torpeza ha suscitado su aprehensión; en la interrupción de un movimiento por otro movimiento resultante de una percepción más intensa, por ejemplo, cuando, escribiendo uno tranquilamente y oyendo hablar en voz alta, escribe inconscientemente las palabras oídas; en la manifestación — a veces útil para librarnos de una idea obsesionante — de lo que se piensa o se lee, con los movimientos de los labios o de la laringe; en la salivación producida por la imagen de un alimento, "haciéndosenos agua la boca"; en la influencia de la imaginación sobre la salud del cuerpo (la imagen persistente de una enfermedad puede modificar en este sentido los órganos, obrando sobre los nervios vasomotores); en el cumberlandismo o arte de leer los pensamientos, que no es más que una percepción finísima y una hábil interpretación de los efectos motores de la imagen; en el rápido contagio de ciertos tics, etc.

2.º *En la vida anormal* (donde, por otra parte, los trastornos de la motricidad suelen ser los mejores indicios para el diagnóstico de la naturaleza y grado de las enfermedades mentales). — En la afasia motriz, en la apraxia, en la parálisis histérica, la ausencia de ciertas imágenes hace imposibles los movimientos correspondientes; en el sonambulismo, en el histerismo, donde el campo de la conciencia está limitado a una imagen o a un grupo de imágenes, éstas, no siendo ya contrarrestadas por otras, ejercen su motricidad

hasta el agotamiento del sujeto. Así se explican también la ecolalia, la ecopraxia y la ecomimia de los idiotas.

Esas imágenes, de una influencia motriz característica, o bien son suscitadas gracias a unas disposiciones innatas propias de cada especie animal, y el movimiento es entonces *instintivo;* o bien resultan de adquisiciones individuales, produciendo entonces un movimiento *habitual.* Si son formadas o suscitadas con vistas a un fin perseguido, el movimiento es *deliberado,* verdaderamente voluntario; mas, con frecuencia — como hemos dicho — suscitadas por asociación, ejercen su motricidad sin y hasta contra el agrado de la voluntad. Por otra parte, parece indudable que muchos de esos movimientos, al principio voluntarios, verbigracia, de la marcha, de la elocución, de la escritura, etc., pasan a ser poco a poco reflejos en gran parte, como consecuencia de la acción de los centros nerviosos cerebrales sobre los centros inferiores de los reflejos.

388. **Los movimientos instintivos.** — Son los movimientos regidos por lo que hoy día llaman instinto y que los escolásticos designaban con el nombre de estimativa en el animal y de cogitativa en el hombre (Cf. n.° 228). La imagen de la serie de movimientos que hay que hacer se forma aquí espontáneamente, en virtud de disposiciones específicas, a la luz de los datos así conocidos, sin perjuicio de ser perfeccionada en ciertos detalles secundarios por hábitos individuales y adaptada a las circunstancias particulares del momento, conforme a las percepciones actuales. En el hombre, en quien el entendimiento debe, sobre todo, orientar la actividad con conocimiento de causa, los movimientos instintivos son mucho menos numerosos y maravillosos que en los animales; citemos, en el pequeñuelo, el movimiento instintivo de chupar, de lanzar vagidos cuando sufre, de volver la cabeza para dejar libre la boca cuando la cara reposa sobre la almohada (movimientos en los cuales es difícil señalar la parte correspondiente al reflejo); en el adulto, los movimientos instintivos más o menos perfeccionados por el hábito, para conservar el equilibrio estando de pie, yendo en bicicleta, patinando, etc.

389. **Los movimientos habituales.** — Estos movimientos se adquieren progresivamente con la formación voluntaria repetida — debida al simple apetito sensitivo en el animal — de tal imagen de movimiento en el momento de una dada percepción, y, luego, de

tal serie de movimientos. Tras cierto número de repeticiones, cada vez más perfectas, cada vez menos deficientes y a costa de menos esfuerzos, el misterioso influjo nervioso sensitivo de tal percepción suscita de por sí el influjo motor de tal o cual filamento eferente, productor de tal especie de movimiento, que, por otra parte, puede utilizar varios reflejos. ¿En qué consiste realmente ese asociativo allanamiento de determinados caminos para el influjo nervioso? ¿Se producen conexiones entre las terminaciones de las neuronas sensitivas y motoras asociadas? ¿Hay crecimiento en sus ramificaciones? ¿Se trata solamente de la excitación hecha más fácil de las neuronas de una cadena determinada por razón de las afinidades de su influjo nervioso propio? No se sabe absolutamente nada de esto. Lo cierto es que, una vez adquirido el hábito, la voluntad a menudo no tendrá ya que intervenir para que, ante tal percepción, funcione la producción automática de toda una serie ordinariamente compleja de movimientos habituales.

A tales "series de movimientos frecuentemente efectuadas y que pueden proseguirse, casi sin ninguna participación de la atención, con una exactitud y una precisión progresivamente obtenidas", reserva abusivamente la psicología moderna el nombre de *hábitos*. A su modo de ver, éstos son únicamente unos *automatismos complejos adquiridos con la repetición de los actos*; los hábitos mentales formados por las asociaciones de ideas o de imágenes y las ciencias adquiridas no son ya reconocidos como tales hábitos o bien son reducidos a hechos mecánicos.

390. **Los movimientos deliberados.** — Cuanto a los movimientos deliberados, caracterízanse por *la prosecución reflexiva de un fin que los rige*. Ese fin y sus medios es lo que nos representamos y queremos; no el mecanismo neuromuscular de su ejecución, del que no tenemos conciencia. Utilizamos para tal fin unos movimientos reflejos, instintivos, habituales, que aislamos de las reacciones sintéticas de que ordinariamente forman parte y los coordinamos en una síntesis nueva con vistas al resultado que hay que obtener lo más económicamente posible. La voluntad no se inmiscuye, evidentemente, en el mecanismo psicofisiológico de la ejecución; tan sólo lo preside de una manera eficaz, haciendo formar y manteniendo en la conciencia la serie de las imágenes motrices con la inhibición de todas las imágenes extrañas cuya presencia podría dar suelta a un automatismo parásito o contrario (Cf. n.º 369, 4.º).

391. **La actividad.** — En nuestros días los psicólogos dan el nombre de actividad — en un sentido abusivamente restringido — a "la capacidad de producir ciertos actos con los cuales respondemos a las excitaciones de fuera o de dentro, modificamos las cosas o perseguimos ciertos fines"; capacidad que se manifiesta exteriormente por la motricidad. Distínguense, así — aparte de los movimientos reflejos puramente fisiológicos —, tres formas de actividad psicológica, tres clases de movimientos: el instinto, el hábito y la voluntad, según sean innatos, adquiridos o deliberados.

Créese, sin duda, con ello poder prescindir de las facultades-poderes y substituirlas por grupos de fenómenos psicológicos, los únicos reales. Como si una actividad apetitiva como la voluntad, una actividad sensible semicognoscitiva y semiapetitiva como el instinto y un hecho de asociación como el hábito — que no son cosas de un mismo orden — no tuviesen otra realidad que los movimientos regidos por esas actividades o manifestativos de esa íntima asociación.

Capítulo XXI

LA EXPRESIÓN EXTERIOR DE LOS HECHOS PSICOLÓGICOS EL LENGUAJE

Art. I. — El lenguaje natural.
Producción. — Interpretación.
Art. II. — El lenguaje convencional.
Nociones. — El lenguaje hablado. — El lenguaje escrito. — Origen del lenguaje en el niño. — Origen del lenguaje en la humanidad. — El desenvolvimiento de las lenguas. — Pensamiento y lenguaje.

392. **Nociones.** — Los hechos psicológicos, inmediatamente perceptibles sólo por la conciencia del sujeto, se manifiestan al exterior por medio de signos. En general, *signo* es un objeto o hecho sensible utilizado para dar a conocer otra cosa que actualmente no perciben los sentidos. Esta propiedad de que goza el signo de sugerir una cosa distinta de él es la *significación,* relación cuya percepción crea en el espíritu un nexo asociativo por contigüidad de un género especial.

Los signos pueden ser:

1.º *Naturales,* cuya relación con el objeto resulta del orden mismo de las cosas; relaciones de efecto a causa, verbigracia, del humo al fuego; de medio a fin, verbigracia, de la espada a la guerra; de simultaneidad objetiva, verbigracia, de golondrina a primavera; de parte constitutiva al todo, verbigracia, de llanto a dolor; de semejanza, verbigracia, de retrato a original; de analogía, verbigracia, de negro a luto.

2.º *Artificiales, convencionales,* cuya relación con el objeto significado es el resultado de una elección arbitraria, verbigracia, los toques de corneta, los signos de las matemáticas: =, x, etc., las cifras de los diplomáticos, las señales de los faros, de los semáforos, etc.

Nosotros utilizamos constantemente signos en nuestra vida psicológica; por ejemplo, en la percepción, el *sensatum* puede ser consi-

derado como un signo de la naturaleza y demás cualidades del objeto percibido; mas los signos que aquí nos interesan especialmente son los que empleamos para expresar al exterior nuestra vida interna y que constituyen el *lenguaje*.

Puede definirse, pues, el lenguaje: *Un conjunto de signos destinados a expresar nuestros estados de conciencia.* Vamos a estudiar sucesivamente el lenguaje *natural* y el lenguaje *convencional*.

Artículo I

El lenguaje natural

393. **Producción.** — Entiéndese por lenguaje natural *el conjunto de las manifestaciones exteriores espontáneas de nuestros estados de conciencia, sobre todo afectivos* — de los cuales son, por otra parte, un elemento esencial (Cf. n.º 357) —, como gritos, actitudes, gestos de la mímica natural. Sólo es lenguaje de verdad para aquel que considera esas reacciones corporales como signos, como símbolos de realidades internas.

¿Cómo se explica la producción de este lenguaje? Primeramente por lo que Spencer llama el *principio de la descarga nerviosa difusa.* El cuerpo interviene más o menos directamente en todo acto psicológico. Cuando se trata de un hecho afectivo, esta cooperación consiste no en un trabajo cerebral, como en los actos de conocimiento, sino en una descarga nerviosa que irradia en todo el cuerpo siguiendo las vías de menor resistencia, principalmente en los aparatos circulatorio y respiratorio y en el sistema muscular, donde se deja sentir con tanta mayor intensidad cuanto menos gruesos son los músculos y menos pesados los órganos a que pertenecen, verbigracia, los de la cara, ojos y manos.

Pero esta ley no da razón, en modo alguno, de las reacciones características de cada especie de sentimiento. Se la ha completado, pues, con otros principios:

1.º El *principio de la repetición de gestos en otro tiempo útiles* (Darwin); así, por ejemplo, los gestos de la ira no son más que un rastro orgánico de los movimientos de combate contra un adversario real. — Recurso a los antepasados enteramente gratuito que condujo a Darwin a unas explicaciones singularmente alambicadas y que,

por otra parte, no da razón de ciertos hechos, por ejemplo, del miedo que deja a uno clavado en el sitio. ¿Por qué en los casos en que aquélla puede aplicarse no se ha de ver simplemente una acción actualmente bosquejada con la cual se realiza el sentimiento experimentado?

2.º El *principio de la antítesis* (Darwin), casi universalmente abandonado hoy día. Tal sentimiento se expresa con unos gestos contrarios a los del sentimiento opuesto; por ejemplo, el gato esconde sus uñas cuando retoza porque las saca cuando se irrita. — Pero esto es explicar un gesto espontáneo por un cálculo muy dudoso.

3.º El *principio de las relaciones por analogía afectiva* de Wundt. Dos estados afectivos de naturaleza distinta, verbigracia, el menosprecio y la náusea, se manifiestan por la misma reacción orgánica en virtud de su analogía afectiva, verbigracia, de disgusto. — Ley empírica mejor fundada que las explicaciones evolucionistas de Darwin.

4.º El *principio de semejanza de los movimientos con las representaciones,* verbigracia, de alejamiento en el tiempo o en el espacio. — Esta ley, como también la precedente, se aplica a la mímica voluntaria más bien que a los gestos espontáneos.

Estas leyes de orden psicológico son, pues, insuficientes y se las completa hoy día con explicaciones: 1.º *Fisiológicas:* entre los músculos inervados por un mismo nervio los hay que forman unos como grupos naturales, favoreciendo mutuamente sus contracciones, de suerte que la menor excitación nerviosa, producida incluso por una corriente eléctrica, los contrae de una manera exclusiva; así ocurre en la sonrisa, estudiada desde este punto de vista por Dumas. 2.º *Sociológicas:* la *imitación,* ya de sí mismo, ya sobre todo de otros, desempeña, evidentemente, un gran papel en el lenguaje natural, no sólo para poner freno a los movimientos considerados como inconvenientes en una sociedad determinada o para copiar los que están en uso, sino también para exteriorizar simplemente lo que en sí se experimenta con expresiones fisonómicas u otra clase de gestos, como lo demuestra bien la pobreza de los mismos en los ciegos de nacimiento.

394. **Interpretación.** — ¿Cómo son comprendidos esos signos naturales? Al principio, el niño no ve en la mímica exterior de los estados afectivos unos signos de éstos; por ejemplo, no interpreta los ojos desorbitados y la voz ahuecada como signos de cólera antes al contrario, como comprobó Darwin, le divierten mucho. Esta

interpretación sólo se efectúa después que la experiencia personal de esos estados afectivos, acompañados de tales reacciones, ha asociado en él esos dos hechos. Una vez haya sufrido llorando, la vista del llanto suscitará en él, en virtud de una asociación por contigüidad, la imagen del dolor.

Es, pues, inútil recurrir, como lo han hecho, siguiendo a la escuela escocesa, Garnier y Jouffroy, a dos facultades especiales de expresión y de interpretación.

Artículo II

El lenguaje convencional

395. **Nociones.** — Si el lenguaje natural apenas manifiesta otra cosa que nuestras emociones y sentimientos, de los que no es más que el aspecto orgánico exterior, no ocurre lo mismo con el lenguaje convencional; sus signos — sonidos o gestos —, tomados sin duda originariamente del lenguaje natural, pueden expresar y simbolizar lo mismo los hechos afectivos que cualquier objeto o actitud de pensamiento.

Puede adoptar varias formas; ser un *lenguaje de acción* compuesto de gestos, no ya sólo de emoción real o aparente, sino de acción bosquejada o de personas y objetos representados ora esquemáticamente, ora bajo un aspecto característico. Tal es el primer lenguaje de signos concretos empleado por los sordomudos. Encuéntrase en ciertas tribus salvajes, por ejemplo, entre las viudas condenadas al silencio; es el propio de los actores de piezas cinematográficas. Por otra parte, acompaña y completa a maravilla el *lenguaje hablado,* que, al igual del *lenguaje escrito,* desempeña un papel más importante en nuestra vida social.

396. **El lenguaje hablado.** — Es el lenguaje formado por sonidos articulados y significativos, oídos por los hombres normales y de los cuales, tras una educación muy delicada, los sordos pueden ver y los sordos ciegos pueden tocar los movimientos musculares en los labios ajenos.

Es claramente *superior* al lenguaje de acción: 1.º Desde el punto de vista de su riqueza de expresión. Compuesto por sonidos con-

vencionales, puede expresar los conceptos más abstractos y, además, en general es más preciso y más matizado. 2.° Desde el punto de vista práctico. Posible en la obscuridad y capaz de hacerse entender desde bastante lejos, deja sobre todo libres las manos y los ojos de los interlocutores.

Ha adoptado innumerables formas, que manifiestan bien su carácter convencional; son las *lenguas*, que se ha intentado clasificar desde el punto de vista:

1.° *Histórico*, en *semíticas* (egipcio, caldeo, asirio, hebreo, árabe, etc.), *indoeuropeas* (sánscrito, griego, latín, eslavo, germano, etc.), *turanias* (irreducibles a las dos clases precedentes: chino, tibetano, etc.); clasificación que ya carece de todo valor científico y que, por otra parte, no tiene en cuenta los idiomas hablados en las tribus salvajes.

2.° *Morfológico*, en *flexionales* (v. gr., el latín), *aglutinantes* (v. gr., el turco), *aislantes* (v. gr., el antiguo chino), según que las categorías gramaticales se expresen en ellas mediante formas diferentes, o con elementos añadidos a la raíz, o por el orden de los vocablos. Pero esto, más que caracteres distintivos, son procedimientos variados que aparecen todos en muchas lenguas, verbigracia, en la castellana: yo puedo, nosotros podemos (tipo declinable); yo devolveré (aglutinante); Juan pinta cuadros (aislante).

3.° *Psicológico*, en *analíticas* y *sintéticas*, según expresen generalmente los matices del pensamiento en varios vocablos distintos o en uno solo construído de una manera particular; división justa, pero enteramente relativa. Así, el latín es más sintético que el español (*amatus sum* — yo he sido amado).

Al par del pensamiento, las lenguas son al principio sintéticas, concretas, y en su evolución tienden a hacerse analíticas y, de este modo, más precisas. Trasladar el propio pensamiento de una lengua sintética a una lengua analítica, y viceversa, es un excelente ejercicio de gimnasia intelectual que forma el espíritu en la práctica del análisis y de la síntesis, y acostumbra a discernir los elementos de un pensamiento complejo. Ahí radica una de las excelencias que presenta el estudio del latín y del griego, comparado con el de las lenguas modernas, aproximadamente tan analíticas como el francés, en las que los ejercicios consisten por lo general en substituir simplemente una palabra por otra.

397. **El lenguaje escrito.** — Sistema de signos figurados, trazados sobre un objeto material, este lenguaje nos permite expresar nuestros pensamientos de un modo duradero y darlos a conocer a

otros a pesar de las distancias de tiempo y espacio. Si es verdad que se presta más a la reflexión, en cambio es menos expresivo que el lenguaje hablado, por falta de las inflexiones de voz, de los gestos, etc. — se comprende mucho mejor que leyéndolo simplemente un hermoso párrafo interpretado por una persona que sepa declamar —; además, incapaz de defenderse contra las interpretaciones inexactas y de corregirlas por sí mismo, corre mayor riesgo de ser mal entendido.

El lenguaje escrito parece haber pasado, en su desenvolvimiento, por varias fases más o menos largas; ha sido sucesivamente, a no dudarlo:

1.° *Figurativo,* representando directa o simbólicamente, de una manera más o menos tosca, los *objetos* mismos. Este lenguaje aparece magnífico en el *lenguaje plástico* de las artes de la forma; lenguaje universal como ninguno, que representa objetos y hechos así como estados de ánimo y merced al cual las generaciones desaparecidas desde hace siglos nos hablan todavía de un modo inteligible, siéndonos dable comprendernos entre razas, civilizaciones y pueblos distintos.

2.° *Ideográfico,* representando los *objetos* de una manera esquemática, independientemente del lenguaje hablado, e inteligible, por lo tanto, para hombres de diferentes idiomas.

He aquí unos ejemplos tomados del antiguo egipcio:



3.° *Fonético,* representando no los objetos, sino *los sonidos del lenguaje oral.* Este progreso decisivo, que disminuía singularmente el número de los signos que se habían de retener, se limitó en un principio a representar las sílabas (escritura *silábica*) y no llegó a ser perfecto hasta que se inventó una treintena de signos, de letras, que expresan los elementos componentes de todas las sílabas (escritura *alfabética*). Los ejemplos siguientes, tomados del egipcio, permitirán comprender tales progresos: ⊂⊃, ideograma que representa la boca, pasa a expresar luego la palabra *rou* (= boca) y más tarde la primera letra de este vocablo, *r;* —, ideograma de pan, significa después el vocablo correspondiente, *ta,* y, finalmente, la letra *t.*

398. **Origen del lenguaje en el niño.** — El niño nace con la facultad física de emitir sonidos articulados (= de hablar), y además, teniendo, como ser sociable, necesidad de otros para asegurar su vida, se siente naturalmente inclinado a manifestar más o menos vagamente lo que experimenta, lo que le hace falta, empleando los diversos medios de expresión que posee.

El primer lenguaje que emplea es el natural, que forma parte de sus impresiones afectivas. Si sufre, grita y llora; acude su madre y le acaricia. Gritos y lloriqueos se asocian en él poco a poco a las caricias, de suerte que cuando tendrá deseos de éstas llorará intencionadamente. Conoce, así, un signo de una manera concreta. Poquito a poco multiplica los signos concretos con esfuerzos personales, ora reproduciendo intencionadamente ciertas interjecciones espontáneas, ora imitando los sonidos de la naturaleza para designar los seres que los producen o están asociados a ellos de algún modo (onomatopeyas, v. gr., minino para designar al gato), ora utilizando analogías más o menos remotas. Siendo esta imitación de los sonidos oídos, articulados o no, imposible a los sordos, se comprende que por lo mismo resulten mudos, incapaces de hablar — a pesar de poseer órganos de fonación —, a no ser que una paciente educación de la vista y del tacto llegue a suplir hasta cierto punto esa ausencia de los datos del oído.

Al propio tiempo el niño es iniciado por los que le rodean en el lenguaje convencional: auditivo de las frases y palabras aisladas oídas; muscular de correcta articulación personal de lo que oye; visual, más tarde, de las palabras leídas; triple lenguaje que debe coordinar en uno solo.

En el decur o de esta formación lenta es donde adquiere, algún día, la *noción general de la relación entre signo convencional y cosa significada.* Comprende desde entonces una cosa que el animal es siempre incapaz de conocer: que todos los objetos exteriores, así como su vida interior, pueden ser expresados a sus semejantes; y entra, así, en posesión de la clave del lenguaje. En la historia de María Heurtin (Cf. n.º 194) se ve claramente que sus progresos intelectuales comenzaron a partir del día en que adquirió esta idea.

399. **Origen del lenguaje en la humanidad.** — Esta cuestión es muy diferente de la anterior, con la cual suele ser confundida. El desarrollo de un individuo en un medio social dado, que le permite aprovecharse, desde la más tierna edad, de todas las adquisiciones materiales, intelectuales y morales de las generaciones precedentes, se parece poco, en efecto, al de la

misma sociedad y menos todavía al de la raza humana, que ha tenido que efectuar lentamente todos esos progresos. Existen cuatro teorías principales relativas al origen del lenguaje convencional en la humanidad:

1.º *Teoría de la revelación sobrenatural.* — Los *tradicionalistas* (De Bonald, De Maistre, Lamennais), partiendo del principio según el cual no hay pensamiento sin palabra, concluyen que el niño no puede aprender a hablar ni, por consiguiente, a pensar sino gracias al medio social, que le transmite una tradición que la humanidad recibió inicialmente del mismo Dios, por revelación, y que ella ha ido enriqueciendo poco a poco de formas diversas.

Esta teoría, fundada en un error, se halla actualmente abandonada. Se piensa, en efecto, antes de hablar, pues de lo contrario el lenguaje nada significaría y sería ininteligible. Si los gestos y los gritos del lenguaje natural no conocidos aún como signos son anteriores al pensamiento, no lo son considerados como signos intencionales de éste.

Sin embargo, si es *filosóficamente* falso que la humanidad *ha necesitado* de una revelación sobrenatural para adquirir el lenguaje, es *históricamente cierto,* según la teología católica, que Dios creó al primer hombre en un estado de perfección sobrenatural que comprendía el don de ciencia, el cual incluía necesariamente la posesión, en un grado bastante perfecto, del lenguaje, indispensable a su oficio de jefe de la humanidad y del que hizo uso para dar nombres a los animales de la creación (*Génesis,* II, 20), siguiéndose de esto que, *de hecho,* el hombre recibió por revelación el lenguaje que habría podido adquirir lentamente con sus propios esfuerzos.

2.º *Teoría de la revelación natural.* — Según Demócrito, Locke y Adam Smith, el hombre, naturalmente mudo, recibió el lenguaje de un hombre genial, que lo forjó íntegramente. — Mas los gritos, interjecciones y onomatopeyas del lenguaje natural bastan para destruir esta hipótesis, que supondría, además, un estado primitivo en que el hombre no habría vivido en sociedad.

3.º *Teoría del instinto natural.* — Según Max Müller y Renan, el hombre está dotado del instinto de la palabra, como el perro del de ladrar. A ese instinto natural son debidas las cuatrocientas o quinientas raíces comunes a todas las lenguas, tipos fonéticos que expresan ideas muy generales (por ejemplo: "id", ver; "ar", trabajar; "ed", comer; "i", ir; "da", dar), que no son onomatopeyas ni interjecciones; luego, con el tiempo, elaborando el entendimiento esos datos primitivos, formó unas lenguas sucesivamente monosilábicas, aglutinantes y flexionales. — *Mas: a*) esos tipos fonéticos son discutibles, sobre todo por lo que respecta a las lenguas distintas de las indoeuropeas; *b*) el lenguaje no comienza por tales ideas, muy abstractas y generales, sino por lo concreto; *c*) no existe rastro alguno del referido instinto en los niños, a quienes es preciso enseñar a hablar, ni en los sordomudos.

4.º *Teoría de la elaboración progresiva del lenguaje natural.* — Esta teoría de Platón, Leibniz, Ravaisson, etc., generalmente admitida, explica la formación del lenguaje hablado entre los primeros hombres tal como lo hemos hecho respecto al niño, con la diferencia de que aquéllos debieron forjar, enriquecer y perfeccionar por sí mismos el lenguaje convencional que emplearon entre sí y que, en breve, distintas causas, verbigracia, las emigraciones, diversificaron indefinidamente a través de los siglos. Mas ahí lindamos con el terreno de la lingüística, en el que no debemos entrar.

400. **Desarrollo de las lenguas.** — Una vez formada en sus elementos esenciales, una lengua no cesa de modificarse, de suerte que se ha podido hablar de la vida de las palabras. Enriquécese con vocablos nuevos; los antiguos revisten significados analógicos para expresar ideas nuevas, y una lengua se desparramaría con relativa celeridad en formas nuevas muy varias — testigo de ello es el lenguaje que en breve se forjan los individuos o grupos de individuos que viven al margen del conjunto de la sociedad —, si la vida social, el estudio de la gramática y de la literatura y la influencia del lenguaje escrito no vinieran a encauzar la creación arbitraria de formas o vocablos nuevos. Esta evolución general se efectúa, sobre todo, conforme a unas leyes sociales que conciernen principalmente ora a la pronunciación — por ejemplo, de asimilación o de disimilación (leyes fonéticas) —, ora a los cambios de sentido — yendo, por ejemplo, de lo concreto a lo abstracto, de la parte al todo (leyes semánticas) —, ora a las modificaciones gramaticales, propendientes sobre todo a la simplificación, a la unificación (leyes filológicas).

Por esto una *lengua viva universal,* del todo artificial, verbigracia, el volapuk, el ido, el esperanto, aunque fuese aceptada por todo el mundo, se diferenciaría pronto en los diversos países bajo la influencia de esas leyes, así como a causa de las enormes diferencias que entre pueblos distintos presentan los conceptos empíricos y del orden afectivo; por esto no podría ser nunca otra cosa que una lengua auxiliar, útil principalmente en las ciencias abstractas, en las relaciones industriales, comerciales, etc. Cuanto a la adopción de una de las lenguas nacionales para realizar una lengua universal — útil a las relaciones entre pueblos, pero nociva, sin duda, a la conservación y desenvolvimiento de las cualidades propias de cada uno de ellos —, parece cosa actualmente irrealizable: *a)* una lengua muerta, como el latín, carece de vocablos propios para expresar las ideas nuevas; *b)* una lengua viva, como el francés en la sociedad europea del siglo XVIII, no sería aceptada en estos tiempos de nacionalismo cerril en que vivimos.

401. **Pensamiento y lenguaje.** — El lenguaje:

1.° *Depende íntimamente del pensamiento* que tiene como fin expresar. Sigue los progresos del mismo, yendo de lo complejo a lo elemental y del estado sintético al estado analítico, y tornándose más abstracto y más matizado a medida que se va afinando. En particular, el *vocabulario* gana poco a poco en riqueza y en precisión a medida que las ideas se hacen más claras y más distintas; en este sentido pudo decir Condillac que "una ciencia no es más que una lengua bien hecha". La *gramática,* con su distinción de las "diez partes del discurso", se adapta a otras tantas necesidades especiales

del pensamiento. Cuanto a la *sintaxis,* deja, en el marco de las leyes generales de la gramática, una libertad suficiente al desarrollo de la frase para que pueda manifestar el movimiento, ora lógico, ora apasionado, del pensamiento personal con todas sus características. "El estilo es el hombre."

2.° *No es indispensable al pensamiento,* el cual puede ser abstraído de una imagen descriptiva y, por otra parte, le es anterior, contrariamente a lo dicho por Bonald, puesto que todo signo intencional supone un objeto significado.

3.° *Es muy útil al pensamiento: a*) Por cuanto permite *comunicarlo* a otros mediante un mecanismo de asociación. *b*) Por cuanto lo *aclara* con el trabajo de análisis y síntesis que toda proposición explícita exige. En general, sólo se concibe claramente aquello que puede expresarse con palabras. *c*) Por cuanto lo *fija* y lo *conserva* en una imagen convencional, que guarda el resultado del trabajo del espíritu, cuyos progresos facilita de esta suerte; de ahí que Hamilton comparara justamente los vocablos, ya a las bóvedas de ladrillo, gracias a las cuales los constructores de un túnel conservan el fruto de su trabajo y pueden seguir adelante, ya a las fortalezas que un ejército conquistador levanta para no malograr los frutos de su victoria y poder ir avanzando con seguridad. "Los vocablos son las fortalezas del pensamiento." *d*) Por cuanto lo *facilita,* ofreciéndole una imagen estable, fácilmente evocable, de suyo poco falaz.

4.° *Presenta, con todo, varios defectos.* Así: *a*) signo inadecuado, no explica todos los matices del pensamiento y del sentimiento, que nunca son exactamente los mismos; *b*) harto poco rico, se presta a confusiones, a causa de los variados sentidos de cada vocablo, de los homónimos; *c*) tomado de los objetos materiales, hace concebir materialmente objetos espirituales; *d*) signo, retiene a menudo al espíritu, el cual se para en él sin ir hasta la idea significada, hasta el sentido; de ahí el psitacismo, consistente en hablar sin pensar. "No hay que tomar la paja de las palabras por el grano de las cosas." (Leibniz.)

Capítulo XXII

EL YO

402. **Estado de la cuestión.** — Después de haber estudiado aparte cada una de las manifestaciones de nuestra vida sensitiva e intelectiva en su naturaleza, condiciones, causas y efectos, réstanos completar esta larga labor de análisis con una ojeada sintética del conjunto que aquéllas forman a los ojos de nuestra conciencia, único testigo ocular de las mismas. En otros términos, réstanos considerarlas bajo el aspecto común que revisten, en la impresión que nos producen mientras las experimentamos — y que, por tanto, también es un dato inmediato de la conciencia —, esto es, en su personalidad, en su pertenencia a un mismo yo que nos permite atribuirlas a un mismo sujeto consciente de que las ejecuta o las sufre.

El *yo empírico,* es decir, tal como la experiencia sensible e intelectual reflexiva nos lo da a conocer inmediatamente; el *funcionamiento progresivo de la conciencia* que nos lo revela; el *inconsciente* que forma parte del mismo aunque ella lo ignore: tales son los hechos y las realidades que importa considerar bajo su aspecto experimental antes de determinar su naturaleza íntima en psicología

racional. Diremos también unas palabras sobre el *carácter,* por el cual toda persona humana se distingue de sus semejantes.

Artículo I

El yo empírico

403. **Lo mío.** — Observemos por lo pronto que el yo empírico no se extiende a todo lo que considero y llamo *mío.* Sin duda, mi cuerpo, mi alma, mis actos y mis sentimientos son míos; pero también lo son mis padres, mis amigos, mi propietario, mi panadero, mi calle, mi pueblo, mis libros, etc.; en una palabra, no sólo los bienes que poseo legítimamente, sino también, en general, los seres vivientes, las realidades morales y aun las cosas que guardan alguna relación con mi persona y cuyos cambios, afortunados o infaustos — a pesar de las afectadas chanzas de todos los Epictetos del mundo —, me impresionan y afectan — como si hubiera en ellos una expansión de mi ser —, proporcionalmente a la medida en que encuentro en tales seres algo de mí mismo, algo de esa cálida intimidad por la que reconozco mi yo.

De aquí que, cuanto más extendemos la órbita de lo mío con el amor, el deseo y la simpatía, tanto más multiplicamos el número de los objetos cuya suerte próspera o adversa nos afecta y nos hace felices o desgraciados. El desinterés recomendado por los estoicos no tenía otra finalidad que cegar el mayor número posible de fuentes de emoción y procurar una "apatía", una insensibilidad egoísta. Por el contrario, el desinterés cristiano consiste en no desapegarnos sino de aquello que es indigno del hombre y en interesarnos tan sólo por lo que puede conducir nuestra persona y la de nuestros semejantes al último fin natural o sobrenatural del hombre, que es Dios.

Esta impresión de lo mío puede tender a dos *excesos* contrarios: en los maníacos megalómanos, que se creen dueños o poseedores de grandes bienes, se exalta; al paso que se debilita en la melancolía y en ciertas amnesias en las que uno no se decide a reconocer como suyo lo que lo es en realidad.

404. **El yo sentido.** — Entre todos los objetos que denomino míos hay uno que lo es por excelencia, especie de principal analogado (Cf. n.º 121), por sola relación al cual lo son los demás, a saber, el

yo, propiamente dicho, de quien adquiero conciencia gracias a las incesantes modificaciones de su actividad. Sólo es perfectamente mío el ser que yo soy, así como mis actos mediante los cuales se manifiesta a mí mismo. Lo que nos sentimos nosotros ser comprende:

1.º Nuestro *cuerpo,* que sentimos de continuo presente y nuestro mediante unas sensaciones íntimas, en parte afectivas, de tacto interno (cenestésicas, musculares, estáticas, de bienestar, de dolor, de temperatura, etc.), y merced al cual ocupamos un sitio determinado en el mundo espacial de los seres corpóreos y estamos en relación con ellos.

2.º Nuestro *espíritu,* nuestra "alma" en el sentido amplio de la palabra, escenario y actor de una actividad enteramente íntima de pensamientos, sentimientos, voliciones, esfuerzos morales, recuerdos de nuestro pasado e imágenes de nuestro porvenir tal como nos lo representamos, que se entreveran, se suceden, se provocan y chocan entre sí, formando a cada instante un estado de conciencia siempre nuevo, aunque en continuidad con los que le preceden y le siguen, y que sentimos como nuestros tanto más cuanto menos objetivos son y cuanto más afectivos o volitivos (Cf. S. TH., *De Veritate,* X, 8).

405. **El yo pensado.** — De este yo, así sentido y experimentado — y que, hasta cierto punto difícil de determinar, debe hallarse en la conciencia sensible del animal —, puede el hombre formarse una idea de conjunto más o menos clara, gracias a la reflexión intelectual. Cuando reflexionamos sobre todo aquello que sentimos así como nuestro, sobre el contenido tan complejo del yo empírico, se nos ofrece como penetrado de una unidad, de una identidad, de una actividad característica, humana y personal a la vez, que le dan, diríamos, su forma.

1.º La *unidad* del yo no es una unidad cuantitativa, punto de partida o límite del número, sino una unidad de orden superior, ontológico, de un ser que es el mismo bajo las múltiples manifestaciones simultáneas de su actividad, siempre dependientes las unas de las otras, de suerte que la atención prestada a una hace menos conscientemente intensas las demás.

2.º La *identidad* consiste en la permanencia continua del mismo yo, sentido como tal a través de los cambios sucesivos de fenómenos conscientes. Siempre aparece el mismo — bien que continuamente más rico —, aun después de las interrupciones de la vida consciente

causadas por el sueño. Según la graciosa observación de W. James, cuando dos hombres despiertan a la vez después de haber dormido el uno al lado del otro, cada cual vuelve a encontrar su propio yo, sin peligro de confusión, tal como le había dejado al dormirse. Esta identidad va supuesta por el hecho de la memoria — lejos de ser su fruto, como sostienen ciertos empiristas —, puesto que, según el dicho de Royer-Collard (Cf. n.º 262), "uno no se acuerda más que de sí mismo".

El hecho de ser la unidad y la identidad unos caracteres percibidos en nuestro yo no da derecho a concluir, con ciertos espiritualistas y, sobre todo, con Maine de Biran, que ésos son datos de sola la conciencia que nosotros aplicamos en seguida a los objetos exteriores por una especie de antropomorfismo, conforme, por otra parte, con la realidad; el entendimiento percibe esos caracteres inteligibles en los datos sensibles externos tan bien como en los de los sentidos internos (Cf. n.º 301, I).

3.º La *actividad especial* de que da muestras el yo no es solamente la actividad espontánea de la vida vegetativa y sensitiva; revélase principalmente: *a*) como *inteligente*, capaz de darse cuenta de lo que son las cosas en sí mismas, de razonar sobre su porqué, de cobrar conciencia de sí misma; *b*) como *libre*, capaz de buscar a su manera la felicidad a que se siente destinada en un bien cualquiera, que erigirá en fin concreto de su querer; de elegirse unos medios para conseguir ese fin; y esto con una plena *responsabilidad* de sus actos; caracteres propios todos ellos de inteligencia consciente, de libertad y de responsabilidad, que distinguen de entre los demás seres a las *personas*, las únicas que están en condiciones de desempeñar verdaderamente un papel en el curso de los acontecimientos de este mundo (Cf. n.º 86).

Aparte de estos caracteres comunes a todo yo humano, la actividad de cada uno tiene su fisonomía propia, gracias a un especial conjunto de disposiciones generales, de maneras de obrar, de hábitos debidos en parte a cualidades nativas, hereditarias, y en parte a adquisiciones personales (Cf. n.º 418).

Esos caracteres del yo tienen su substratum fisiológico en el *cuerpo*, que forma parte de él y que a su vez presenta: 1.º, una maravillosa *unidad* de organización entre sus diferentes órganos y, sobre todo, entre las ramificaciones del sistema nervioso, todas las cuales se relacionan más o menos directamente con el centro superior, que es el cerebro, reuniendo, así, todas las impresiones cenestésicas corporales; 2.º, una *identidad* de función y de forma, así individual como específica, que conservan los órganos a través de su continua reconstitución interna, más perfecta acaso en el sistema nervioso, cuyo

tejido, según ciertos neurólogos, no cambia en absoluto; 3.º, una actividad nerviosa — condición orgánica de toda actividad psicológica en el hombre —, singularmente más rica y compleja que en cualquier otro animal.

406. **Las imágenes personales del yo.** — Nosotros no percibimos todo nuestro yo cuando sentimos que obramos. Si nos lo queremos representar, aparece a la mirada sintética de nuestra conciencia sensible e intelectual no como una substancia desnuda, desprovista de toda determinación concreta, sino como un conjunto, como un sistema de imágenes, de fenómenos psicológicos, todo penetrado de esa impresión de calor íntimo, de familiaridad que nos los hace reconocer como algo nuestro, como una parte de nosotros mismos, de una manera indefinible, pero que todo el mundo conoce muy bien por experiencia.

Esas *imágenes personales* comprenden por de pronto las imágenes de las sensaciones táctiles, cenestésicas — experimentadas más que todas las otras como subjetivas, como nuestras, por ir acompañadas de una impresión afectiva — de nuestro cuerpo, que se hace sentir, así, como el principio de movimientos locales o el objeto de acciones del exterior. Alrededor de ese núcleo central, de suyo bastante fijo, se agrupan las imágenes correspondientes a nuestras más objetivas sensaciones externas del momento, a nuestra actividad física y psicológica; a nuestras condiciones actuales de vestido, lugar, tiempo, situación social, relaciones personales, etc.; a nuestras disposiciones, momentáneas o habituales, así intelectuales como afectivas o voluntarias; a nuestro pasado personal, que revivimos en otros tantos recuerdos suscitados por asociación o voluntariamente; a nuestros ensueños, a nuestras aspiraciones, a nuestro ideal para el porvenir.

En ese conjunto sistematizado de imágenes personales los psicólogos contemporáneos distinguen unas *personalidades,* unos *yo secundarios;* trátase de grupos particulares, a menudo incoherentes, de actos, de maneras de pensar, de juzgar o de portarnos que se refieren a tal o cual aspecto de nuestra vida individual o social, a tal o cual función que tenemos que desempeñar. En este sentido se habla del yo físico, del yo psicológico, del yo religioso, de los yo sociales de padre de familia, ciudadano, soldado, magistrado, obrero, sindicado, etc. Entre estos diferentes aspectos de nuestro yo — que evidentemente no destruyen la unidad ni la identidad del mismo — es difícil hacer reinar la armonía, la subordinación normal, obra del control enérgico de una razón recta, que con frecuencia es comprometida por la pasión, fautora de un "orden" nuevo (Cf. n.º 361). Los conflictos entre estos diferentes yo son materia de esas interiores luchas morales entre varios deberes o entre el

deber y la pasión, que todas las literaturas han analizado y cada cual ha experimentado más o menos en sí mismo.

Ese conjunto de imágenes personales, que se construye y se enriquece poco a poco, a medida que crecen nuestras adquisiciones psicológicas, constituye la conciencia sensible (en el sentido objetivo de la palabra) del yo y suministra su substrato imaginativo a la conciencia personal inteligente adecuadamente considerada. Que sea éste verdaderamente el yo personal empírico, nuestro yo conforme a la experiencia que de él tenemos, aparece de una manera más distinta: 1.° En el tránsito progresivo del sueño al estado de conciencia normal de sí en el que uno se reencuentra, se recobra a sí mismo poco a poco a medida que se despiertan las diferentes imágenes personales, siendo con frecuencia experimentadas las primeras sensaciones de un modo casi impersonal. 2.° Con ocasión de un violento trastorno emocional, en el que desaparece del campo visual de la conciencia casi todo ese conjunto de imágenes personales en beneficio de una representación o de un sentimiento predominante. En tal circunstancia "se está fuera de sí", "ya no se es el mismo", "uno se siente enteramente otro, del todo cambiado", "uno se olvida de sí", "deja de poseerse", hasta tanto que, pasada la crisis, "se recobra", "vuelve a posesionarse de sí mismo".

407. **Las alteraciones del yo.** — Unidad e identidad fundamental continuándose a través de la sucesión de los propios actos y manifestándose por un estable conjunto de imágenes personales, tales son las características del yo; cuando aparecen alteradas en una conciencia, se tiene lo que llamamos *desdoblamientos de personalidad*. La vida normal ofrece ya algo de esto, por ejemplo, cuando uno se siente completamente otro a impulsos de una emoción, o cuando experimenta dentro de sí la famosa lucha entre los dos hombres de que habla San Pablo. Pero esta expresión se reserva más bien para los casos morbosos que el histerismo o el sueño hipnótico suministraron a fines del siglo XIX. Conócense como una treintena de ellos, muchos de los cuales se han hecho célebres, entre otros el de Félida, observada por Azam; miss Beauchamp, estudiada por Morton Prince; Mary Reynolds, Ansel Bourne, el pastor Hanna, Elena Smith, etc. Estos enfermos presentan dos, tres y hasta cuatro "personalidades" (es decir, sistemas distintos de imágenes personales), ora simultáneas, ora alternantes, que se ignoran o se conocen entre sí, y que, por

otra parte, no hacen más que utilizar, ordinariamente de una manera harto mediocre, las adquisiciones latentes del yo normal. El hecho de que semejantes casos patológicos hayan dejado de presentarse desde hace muchos años permite pensar que, en parte, según observa Bergson, provenían de una simulación más o menos inconsciente. debida a una complicidad — involuntaria, sin duda — del sujeto y del operador, y que se reducían a unos excepcionales debilitamientos del control de la razón, que mantiene la unidad del yo, o de la memoria, que nos hace conocer la identidad del mismo: ello ha permitido que se formasen unas síntesis de estados secundarios al margen de la de las imágenes personales normales. Sea de ello lo que fuere, esos hechos en nada disminuyen la unidad y la identidad fundamental del yo, cuyo sujeto conserva el sentimiento espontáneo, lo cual le hace a menudo asombrarse del caos psicológico de que es teatro.

Artículo II

La conciencia del yo

408. **El "yo objeto" y el "yo sujeto".** — Débese a ese poder original y a ese acto que llamamos conciencia (subjetiva) el hecho de que nos conozcamos a nosotros mismos, con nuestros actos personales, y de que conozcamos lo que hemos denominado (Cf. n.° 229) conciencia objetiva.

Esta clarísima distinción entre conciencia objetiva y subjetiva ha sido substituída en nuestros días por la del yo objeto y el yo sujeto (*moi* y *je* en francés), a la cual se atribuyen con gran desacierto dos sentidos diferentes: 1.° A veces el "yo sujeto" es el carácter, la forma de personalidad una e idéntica que presentan los fenómenos psicológicos contenidos en el "yo objeto". 2.° A veces el "yo sujeto" es el "yo objeto" en cuanto aquél se conoce por reflexión, en cuanto se considera como un objeto concreto: *yo me* siento enfermo, cambiado, emocionado, etc.

409. **Cómo nos conocemos.** — A través de nuestros diferentes actos podemos tener una conciencia de nosotros mismos más o menos completa.

1.° De una manera inmediata percibimos en ellos la *existencia*

de un sujeto — aun por obra del sentido común ayudado de la cogitativa, y, sobre todo, por la conciencia intelectual — por el hecho de que aquello de que tenemos conciencia es que *nosotros* sentimos, pensamos, sufrimos, etc. Cuanto a la *naturaleza* de ese yo substancial, único e idéntico, no tenemos de ella conocimiento inmediato; incumbe a la razón determinarla, basándose en la naturaleza de la actividad del yo que manifiesta lo que éste es.

2.º Esta percepción inmediata se completa normalmente en el adulto con el *reconocimiento* de su yo en ese sujeto que sentimos obrar actualmente; con la *apropiación personal* de ese elemento del yo que es el acto presente. Para esto es preciso que la imagen o la idea de dicho acto se integre, se incorpore al conjunto de imágenes personales habituales que constituyen nuestro yo personal a los ojos de nuestra conciencia, adquiriendo, así, incluso esa familiaridad por la cual reconocemos lo que es nuestro. Esta segunda fase, aunque acompañe de ordinario la primera, no deja de ser distinta de ella. Testigo de esto es lo que experimentamos en las transiciones bruscas que siguen a una pesadilla, al fantasear, a veces al simple sueño: se oye, se ve, se siente, pero sin tener neta conciencia de sí mismo, siendo indispensable algún tiempo para recobrarse, para apropiar tales sensaciones al yo familiar, de quien en cierto modo debemos aguardar el despertar consciente en nosotros. Testigos también los trastornos morbosos de la conciencia de sí.

Pueden citarse entre esos trastornos: 1.º La despersonalización, en la cual el enfermo, permaneciendo indiferente a su cuerpo y a su yo como si le fuesen extraños, ya no se apropia sus actos, ya no reconoce sus recuerdos, bien por haber perdido el uso de sus imágenes personales, bien porque su actividad presente deja ya formar, a consecuencia de un obstáculo cualquiera, imágenes que se incorporan a las imágenes personales. 2.º La enajenación, más o menos definitiva y total, del loco, incapaz de reconocerse a sí mismo. 3.º La substitución de un nuevo yo (general, emperador, papa, etc.), debida al olvido de la función social personal que se ejerce, bajo la tiranía de una idea delirante en función de la cual se organizan todas las adquisiciones pasadas o nuevas.

410. **Desenvolvimiento de la conciencia de sí.** — La conciencia que tenemos de nosotros mismos no sólo se enriquece a medida que crecen nuestras adquisiciones psicológicas, sino que, además, dista mucho de ser algo innato. Contrariamente a las ecuaciones cartesianas: alma = pensamiento = conciencia; contrariamente al postulado de que, siendo la esencia del alma el pensamiento y la

esencia del pensamiento la conciencia, el alma humana debe tener conciencia de sí misma desde el primer instante de su existencia, el niño tarda bastante en cobrar formalmente conciencia de sí mismo. Durante algún tiempo, al principio, parece vivir en la indistinción de lo externo y lo interno, limitándose su actividad cognoscitiva, del todo sensible aún, a experimentar, sin compararlas entre sí, sensaciones cenestésicas de bienestar o de malestar, táctiles, en breve luminosas y sonoras. Cuando a poco, gracias a sus movimientos, ha aprendido a recortar objetos distintos en el continuo colorado o resistente que se le presenta, pasa en seguida a distinguir, entre los objetos exteriores que ve y toca, su propio cuerpo, que reconoce en el hecho de moverlo a su antojo y de sentirlo siempre presente (Cf. n.º 216). Más tarde, solamente alguna experiencia pasiva o activa de duplicidad le revelará por reflexión, de una manera distinta, su yo psicológico, ese íntimo escenario de pensamientos, sentimientos y voliciones que tienen a él por único testigo y que los demás no pueden conocer sino gracias a unos signos exteriores fáciles de simular.

Así, pues, lejos de ser nosotros los que debemos exteriorizar, proyectar fuera unos estados de conciencia para construir el mundo exterior, como sostiene la psicología cartesiana, es el mundo exterior, primer objeto de nuestras facultades de conocimiento, lo que ante todo aprehendemos, pasando sólo después a conocernos a nosotros mismos — por reflexión sobre esos actos directos, por interiorización de la mirada cognoscitiva — como el sujeto activo que conoce las realidades ambientes u obra sobre ellas: "La invasión del mundo en nosotros es lo que nos despierta la conciencia de nosotros." (P. SERTILLANGES, *Saint Thomas,* II, pág. 110.)

ARTÍCULO III

El yo inconsciente

411. **Los grados de la conciencia.** — La mirada interior mediante la cual tenemos conciencia de lo que hacemos y de esta suerte de lo que somos dista mucho de abarcar por igual todo lo que pasa en nosotros. En efecto, puede ser:

1.º Más o menos *directa,* según que nuestros actos sean el objeto

de una reflexión propiamente dicha o solamente conscientes con conciencia concomitante (Cf. n.° 229).

2.° Más o menos *clara*, según la atención, susceptible de grados infinitos, que prestamos a nuestros actos por razón del interés que para nosotros ofrecen, y también según su naturaleza, más o menos fugaz y tenue. Así, Leibniz distinguía estados de conciencia claros, unos distintos y otros confusos (Cf. n.° 13, III), y estados de conciencia obscuros, unos sordos — a saber, las "pequeñas percepciones" que integran la visión de una selva o la audición del mugido del mar — y otros más que sordos (cuya existencia sólo podemos conocer mediante el raciocinio y que Leibniz debía, en consecuencia, declarar inconscientes, de no impedírselo sus prejuicios cartesianos). En este mismo sentido se habla hoy día de las regiones centrales y marginales, de las franjas, del campo de la conciencia (W. James) o de los planos inferiores, cada vez menos luminosos, del cono de vértice luminoso con que representa Bergson la conciencia.

3.° Más o menos *completa*. Hay actos plenamente conscientes, que ejecutamos con perfecto conocimiento de causa, en plena posesión de nosotros mismos; hay otros que conocemos, sentimos simplemente como nuestros; los hay, finalmente, que experimentamos de una manera cuasi impersonal (Cf. n.° 409), sin referirlos a nuestro yo personal.

¿Puede irse más lejos? Una parte de nuestra actividad y de nuestro ser psicológico ¿escapa totalmente a la conciencia, como piensan la mayoría de los escolásticos y de los filósofos contemporáneos? ¿O bien hay que atenerse a la tesis cartesiana de la identificación de la conciencia con la actividad psicológica? Esto nos conduce a la delicada cuestión del inconsciente.

412. **La tesis cartesiana.** — Descartes considera como idénticas la actividad psicológica — que él opone a la vida orgánica del cuerpo — y la conciencia (objetiva = aquello de que se tiene conciencia). En efecto, siendo la esencia del alma, según él, el pensamiento consciente, cada operación del alma es un modo de pensamiento, consciente con esa conciencia espontánea que, a su modo de ver, es como la forma de todos los hechos psicológicos — lo que los constituye tales —, consubstancial, simultánea e isócrona con cada uno de ellos, y que los manifiesta de una manera inmediata, total, infalible. El alma, existiendo siempre, piensa, en consecuencia, siempre; es decir, obra siempre de una manera consciente, a veces obscura, cier-

tamente, como en el sueño; pero no pueden darse en ella hechos psicológicos inconscientes. Leibniz, adaptando esta doctrina a su monadismo y a su principio de continuidad de la naturaleza: "*Natura non facit saltus*", según el cual la naturaleza procede en todas las cosas por gradaciones continuas insensibles, distingue en las mónadas esos grados de conciencia cada vez más confusa de que hablábamos antes; un hecho psicológico puede disminuir de conciencia indefinidamente, pero de ningún modo puede llegar a la inconsciencia. De ahí su hipótesis de las "pequeñas percepciones" (Cf. n.º 411).

Más aún: los cartesianos identifican toda nuestra vida *cognoscitiva* con la *conciencia reflexiva*. Según ellos, todo acto de conocimiento es un acto de conciencia, es decir, que versa necesariamente sobre un objeto interior. Es éste el famoso *principio de inmanencia* aceptado por casi todos los modernos, en nombre del cual rechazan *a priori* como contradictoria toda percepción inmediata de un objeto exterior. He aquí, por ejemplo, el razonamiento de Rabier sobre este tema (*Psychologie*, pág. 408): Toda percepción es un hecho de conciencia. Es así que un hecho de conciencia es un hecho de conocimiento de algo existente en nosotros. Luego toda percepción es un hecho de conocimiento de algo existente en nosotros, no de alguna cosa exterior. Sin detenernos a discutir esta objeción, que examinaremos en Criteriología, observemos tan sólo que la expresión "hecho de conciencia" es ambigua, pudiendo significar: 1.º, *hecho conocido* de la conciencia; 2.º, *acto producido* por la conciencia reflexiva. Admitamos, para simplificar la discusión, que toda percepción es un hecho de conciencia en el primer sentido (se dan, sin embargo, percepciones actualmente inconscientes, como veremos más adelante); no tenemos derecho a concluir de esto que toda percepción es un hecho de conciencia en el segundo sentido, el que desarrolla la menor: que toda percepción sea necesariamente *producida* por la conciencia reflictiendo sobre nuestros actos, que sea un conocimiento de algo existente en nosotros. ¿Por qué, por ejemplo, cuando una cualidad sensible exterior obra sobre un sentido externo, no podría éste percibirla inmediatamente como contigua y exterior, percepción, sensación, que sería luego el objeto de un acto producido por la conciencia? *A priori* no aparece en esto ninguna imposibilidad; *a posteriori* nuestra conciencia nos atestigua invenciblemente que ocurre así. Nosotros vemos la superficie colorada de esta manzana; tenemos conciencia de nuestra visión de la manzana; nó de la manzana misma.

413. **Las realidades psicológicas inconscientes.** — Con todo, es, por de pronto, cierto que no tenemos conciencia de todo *cuanto somos*. Contrariamente a lo que dice Descartes, el alma no es una substancia que por sí misma tenga conciencia de sí, "*substantia conscia sui*": no conoce su propia *existencia* sino en función de unos actos de conocimiento cuyos primeros objetos son realidades sensibles exteriores; no conoce su *naturaleza* exacta sino gracias

al raciocinio; no manifiesta conciencia alguna de lo que tiene, de sus *riquezas:* disposiciones estables o pasajeras, tendencias, imágenes o ideas en estado habitual que son otras tantas determinaciones físicas de su ser y cauces trazados a su actividad; en una palabra: todo lo que en ella es virtual, potencia activa. Dígase lo mismo de los internos *mecanismos* de sus operaciones: sensación, percepción, asociación de ideas, reconocimiento de recuerdos, formación de conceptos, juicio, etc., cosas todas que sólo un delicado análisis razonado puede revelarnos.

414. **El problema de los hechos psicológicos inconscientes.** — Los psicólogos positivistas modernos generalmente no se ocupan de todo cuanto encierra de inconsciente nuestro ser interno. La única pregunta que se formulan es ésta: ¿Hay *fenómenos* psicológicos inconscientes? (Por fenómenos psicológicos hay que entender aquí, naturalmente, en el sentido moderno de la palabra, los fenómenos superiores a la simple vida vegetativa, que, como se sabe, es relegada hoy día al terreno de la Biología.)

Formulada así la pregunta, ha recibido frecuentemente, de una y otra parte, respuestas *a priori:*

I. Respuesta *negativa* de los cartesianos fundada en la imposibilidad de semejantes fenómenos o, al menos, en nuestra impotencia para conocerlos. En efecto:

1.º Un fenómeno psicológico (= de conciencia) inconsciente es contradictorio y, por lo tanto, imposible. — Cierto, si esa identidad es exacta; pero precisamente la cuestión se plantea para saber si lo es.

2.º En todo caso, un fenómeno psicológico inconsciente, suponiendo que se produce alguno, no puede ser conocido de nosotros ni, por lo tanto, afirmado. — Sin duda, no será conocido directamente por la conciencia; pero podrá serlo ya del exterior por medio de sus manifestaciones orgánicas, ya también del interior por medio de las imágenes o recuerdos que de él pueden suscitarse luego en el sujeto.

II. Respuesta *afirmativa* de ciertos partidarios del inconsciente, sacada de su verosimilitud. Si se requieren doce vibraciones del aire por segundo para que un sonido sea oído conscientemente, síguese que las once primeras son oídas inconscientemente, pues de no serlo, tampoco lo sería la duodécima. Este argumento se parece al de Leibniz, quien exige la percepción sorda ligeramente consciente (como buen cartesiano no podría admitirla inconsciente) del ruido de cada gota de agua del mar, del color de cada una de las hojas de un bosque, "pequeñas percepciones" cuyo total da la percepción de conjunto. — Pero esto es olvidar que la sensación exige cierta intensidad en el excitante (umbral primitivo), y que es un acto simple, no compuesto de pequeñas sensaciones (Cf. n.º 208); es, sobre todo, partir de un principio falso, a saber, que toda parte de una causa (aquí el excitante) debe producir

una parte proporcional de efecto homogénea con el efecto total (aquí la sensación).

Hoy día la mayor parte de los psicólogos admiten fenómenos psicológicos inconscientes y en apoyo de su opinión citan diferentes clases de éstos:

1.º En la *vida normal:* las sensaciones hechas inconscientes por la costumbre (v. gr., ciertos ruidos de la calle) o por la concentración del espíritu en un objeto determinado que hace olvidar, por ejemplo, un dolor orgánico; los eslabones intermedios de varias asociaciones de ideas; las imágenes y recuerdos latentes; la percepción, el reconocimiento de los recuerdos, las etapas de largos raciocinios; la labor inconsciente del pensamiento durante el sueño o una ocupación extraña, que de pronto nos pone frente a un resultado en vano perseguido anteriormente; la distracción; nuestras disposiciones afectivas, tendencias y pasiones durante su incubación; los automatismos instintivos o adquiridos por el hábito.

2.º En la *vida anormal* de las personas histéricas, hipnotizadas: la *anestesia psicológica,* en la cual un sujeto declara no tener ninguna conciencia de ciertas sensaciones visuales, táctiles, dolorosas, etc., que, no obstante, existen, sin duda alguna, puesto que la inconsciencia sólo afecta a los objetos que el operador le ha prohibido percibir — verbigracia, las cifras impares — y que, por consiguiente, le es preciso discernir; y puesto que, además, suele recordarlas luego; la *escritura automática,* consistente en hacer contestar por escrito a unas preguntas formuladas en voz baja sobre una materia en la que el sujeto se declara en voz alta absolutamente incompetente; los *desdoblamientos de personalidad* de que hemos hablado antes (Cf. n.º 407).

415. **Solución.** — Pero todos esos datos de la experiencia no parecen suministrar argumentos muy demostrativos en favor de la existencia de *fenómenos* inconscientes: 1.º Unos caen fuera de la cuestión; así, nuestras disposiciones habituales o actuales, intelectuales o afectivas, nuestras imágenes e ideas en estado latente, todo lo que es puramente virtual en nosotros no constituye "fenómenos". 2.º Otros se afirman gratuitamente; así, respecto a nuestras asociaciones o a nuestros raciocinios complejos, nada nos demuestra que, una vez son cosa adquirida en nuestro espíritu, debamos volver a pensar todos sus eslabones intermedios para pasar de un extremo

al otro. 3.º Algunos pueden explicarse sin necesidad de recurrir al inconsciente. Los hallazgos imprevistos del entendimiento o de la imaginación, preparados desde luego por una labor anterior, se explican satisfactoriamente por la actividad más lozana de un espíritu reposado, por una afortunada y fortuita asociación de ideas que, de pronto, ilumina un caos de pensamientos. La distracción no importa de ordinario inconsciencia, sino tan sólo ausencia de control de la razón. 4.º Cuanto a los hechos de psicología patológica, aparte de que algunos son discutidos hoy día, no parecen inconscientes, ya que exigen un discernimiento actual; a lo sumo, están desprovistos de conciencia personal, por faltar la incorporación de su imagen a las imágenes familiares del yo que acaso se han perdido en una amnesia más o menos duradera; o bien son negados en virtud de la sugestión del hipnotizador... o del propio sujeto.

Es, pues, preferible aportar como pruebas ciertos hechos menos numerosos, pero verdaderamente típicos, que, conforme a una distinción cada vez más admitida, dividiremos en subconscientes e inconscientes.

416. **Actos psicológicos subconscientes e inconscientes.** — Precisemos bien, por lo pronto, el sentido de estos términos. Desde el punto de vista de la conciencia que de ellos tenemos, la experiencia psicológica parece revelarnos tres clases de hechos: conscientes, inconscientes y subconscientes. Son *conscientes* (al menos de conciencia espontánea) aquellos de los cuales se ha formado en una región bastante central del campo de la conciencia una imagen suficientemente incorporada a las imágenes personales del yo; conciencia que es vaga y confusa cuando esa imagen se encuentra situada en las regiones marginales. Son *inconscientes* aquellos que, de una manera definitiva, no han provocado la formación de una tal imagen o al menos de una imagen conexa con las imágenes personales. Son *subconscientes* o *virtualmente conscientes* aquellos cuya inconsciencia proviene de un obstáculo pasajero, psicológico u orgánico, a la formación de la imagen o a su enlace con las imágenes del yo, y que han dejado en el organismo psicofisiológico un rastro activo capaz de provocar, al presentarse la ocasión, la formación de tal imagen.

Establecida esta distinción, creemos que se pueden considerar como:

1.º *Subconscientes* o *virtualmente conscientes: a*) Las numerosas sensaciones y percepciones en las que no nos fijamos, por

ejemplo, durante un paseo, y de las que podemos luego acordarnos de una manera distinta (algunas tal vez han sido vagamente conscientes). *b*) Las sensaciones habituales cenestésicas, auditivas, visuales, etc., de las que sólo nos damos cuenta al interrumpirse o en los momentos de sobreexcitación psicológica. *c*) Los movimientos habituales que no se han convertido en un puro automatismo nervioso, así como los movimientos debidos a sola la acción ideomotriz de las imágenes (Cf. n.° 387) en el decurso de una ocupación que absorbe nuestro espíritu. *d*) Los reflejos de la vida vegetativa cuya imagen puede suscitarse en ciertas circunstancias extraordinarias, como el sueño hipnótico.

2.° *Inconscientes: a*) Los movimientos reflejos espinales de los animales descerebrados, los del sueño profundo y la mayoría de los de las operaciones vegetativas, así como, sin duda alguna, los lloriqueos, los gritos y los gestos de defensa de los tiernos rorros. *b*) Las sensaciones cuya repercusión — por una razón cualquiera fisiológica (nervio centrípeto cortado) o psicológica (umbral de la conciencia no alcanzado) — no se deja sentir en el centro cerebral, órgano de la conciencia. A decir verdad, numerosos psicólogos se niegan a reconocer ahí una sensación, no viendo en ello otra cosa que un proceso sensitivo enteramente fisiológico, que no da ningún conocimiento del objeto percibido que lo provoca ni de sí mismo; porque — dicen —, a diferencia del movimiento, la sensación es esencialmente un acto cognoscitivo y, como tal, debe ser consciente. Con todo, si la sensación se efectúa ya en el aparato sensorial y no en el cerebro, puede admitirse la posibilidad de sensaciones, inconscientes de conciencia propiamente dicha, que sean simplemente actos de conocimiento del objeto. Por otra parte, es difícil considerar las sensaciones virtualmente conscientes, admitidas por todos, como simples procesos fisiológicos, puesto que nosotros reproducimos luego su objeto bajo la forma de imagen reconocida.

Cuanto a las "pequeñas percepciones" de Leibniz, no son conscientes ni siquiera sensaciones, ya que su objeto no alcanza el umbral primitivo de la sensación, y ya que, sobre todo, el acto de conocimiento de un conjunto complejo es algo simple, no compuesto de átomos psicológicos, de partes infinitamente pequeñas que serían los actos de conocimiento de cada uno de los detalles. Solamente hay composición en el objeto; no en el acto de percibirlo.

417. **Naturaleza del inconsciente.** — Si Descartes, en virtud de sus principios, tuvo que reducir el inconsciente a unos procesos

nerviosos puramente fisiológicos; si varios de sus discípulos prefirieron ver en él con Leibniz algo de consciente, indiscernible, confuso, los escolásticos no tuvieron ningún reparo en admitir que una parte de nuestra vida sensitiva e intelectiva escapa a nuestra conciencia, como nuestra vida vegetativa. A su ver, la conciencia es simplemente una facultad o, más bien, si se quiere, el acto de una facultad especial del alma sensitiva e intelectiva; y no siempre la actividad de ésta se halla condicionada por la intervención, por la mirada de aquélla.

En nuestros días el estudio atento de los hechos normales o patológicos que escapan a la conciencia personal ha dado lugar a numerosas teorías sobre la naturaleza del inconsciente y su oficio en nuestra vida. Así, *P. Janet*, en su célebre obra titulada *Automatisme psychologique,* piensa explicar los hechos sobre todo patológicos por unas conciencias secundarias, esporádicas, susceptibles en ciertas circunstancias anormales de alguna actividad independiente (que da razón de los desdoblamientos de personalidad) y correspondientes a los diferentes centros de nuestro organismo nervioso subordinados normalmente al cerebro. Hipótesis arriesgada, que multiplica los órganos de la imaginación reproductora y constructiva, generalmente abandonada desde que son discutidos los desdoblamientos de personalidad en que principalmente se apoyaba.

Otros distinguen en nosotros dos vidas, limitadas por un umbral de conciencia actual en extremo variable según los individuos y las circunstancias: encima se halla la *vida supraliminal* (*limen* = umbral), compuesta de nuestros actos más o menos conscientes; debajo está la *vida subliminal,* que forman nuestros actos actualmente inconscientes. En estas dos regiones distintas de nuestro yo los hechos psicológicos son de igual naturaleza, en continuidad de la una a la otra, ejerciendo entre ellas una acción recíproca que explica las elaboraciones inconscientes del espíritu y cuya interrupción constituye las enfermedades mentales. Además, según algunos, sobre todo los psicólogos americanos *Myers, W. James,* etc., la vida subliminal es común a los individuos distintos subyacente a ellos — a manera de un solo bloque de hielo que emerge por encima de la superficie del mar en distintos icebergs —, y permite, así, comprender la telepatía. Muy superior a la vida consciente personal, es la fuente de la inspiración artística y también de la fe religiosa (tesis modernista, que hace de la fe un sentimiento ciego, condenada por Pío X). Teorías en gran parte excesivas, obra de la imaginación más que del razonamiento científico.

Opónese a estas teorías psicológicas la teoría llamada *epifenomenista* de Maudsley, Huxley, Ribot, etc.; según estos autores, la actividad psicológica, así de conocimiento como de apetito, se reduce a un juego mecánico de fuerzas nerviosas sometido al determinismo del mundo material que nosotros no hacemos más que sufrir, a veces conscientemente, sin que el llamado pensamiento consciente tenga que desempeñar otro oficio que el de reflejo inerte y que, por otra parte, se ejecutaría con un automatismo más perfecto si fuese del todo inconsciente.

"Todo hecho de conciencia, todo pensamiento, todo sentimiento, supone una imperfección, un retraso, una suspensión, un defecto de organización. Si, pues, para formar el tipo del hombre ideal tomamos esa cualidad, que todas las otras suponen y que no supone las demás, la organización, y la elevamos con el pensamiento al mas alto grado posible, nuestro ideal del hombre resulta un autómata inconsciente maravillosamente complicado y unificado." (PAULHAN, *Revue Philosophique*, diciembre de 1886.)

El inconsciente es, pues, de orden exclusivamente fisiológico, como por otra parte lo es también en realidad la actividad acompañada de conciencia. No insistiremos aquí en la crítica que ya hemos hecho de esta concepción materialista (Cf. n.° 205). Únicamente se le puede conceder que el hecho de ser consciente, la conciencia de que va acompañado, no constituye el acto psicológico en sí mismo; que se añade a éste — las más veces sin duda, sobre todo respecto al pensamiento, en calidad de condición necesaria — para hacerlo aparecer bajo nuestra mirada interior; y que solamente en este sentido mitigado es la conciencia un epifenómeno.

En fin, el psicólogo vienés *Freud*, basándose en el estudio de ciertos casos de histerismo, concibe el espíritu como compuesto de complejos (= sistemas de elementos representativos, afectivos, motores), unos conscientes y otros inconscientes, opuestos entre sí, pero teniendo por principal fuente común el instinto sexual, la *libido*. Los complejos inconscientes provienen de instintos, ordinariamente libidinosos, rechazados en la tierna edad por la conciencia y la moral social (represión por la censura), pero que no dejan de reaparecer a la conciencia normal bajo una forma disfrazada, símbolos oníricos, síntomas de neurosis, delirios, concepciones artísticas. La psicoanálisis tiene por objeto descubrirlos en las asociaciones espontáneas, en las reflexiones imprevistas, en las reacciones no vigiladas, en los sueños, etc., pudiéndose llegar, por tanto, a curar los casos morbosos por el método catártico, consistente en hacer comprender al sujeto esos complejos antiguos, en permitirle juzgarlos, combatirlos o asimilarlos racionalmente, haciéndolos pasar del estado inconsciente al estado consciente. Resuélvese así el obscuro conflicto de donde provenía todo el mal. — Las concepciones de la escuela freudiana, en pro de las cuales

se ha hecho tanta propaganda, distan mucho de ser admitidas por todos los psicólogos contemporáneos, muchos de los cuales se resisten a otorgar a la *libido* una preponderancia tan exagerada y no creen en el éxito terapéutico del método catártico.

Artículo IV

El carácter

418. **Noción.** — Además de los caracteres generales que ofrece el "yo objeto" a los ojos del "yo sujeto" que le observa, como se dice en nuestros días, existen otros, propios de cada persona, por razón de los cuales encontramos en los hombres unas fisonomías psicológicas, tan indefinidamente varias como lo son las fisonomías corporales, y que dan a cada cual su *carácter*.

Esta palabra tiene *dos sentidos* bien distintos. Significa: 1.°, el conjunto de las disposiciones psicológicas especiales, de las maneras de obrar, de un individuo, y principalmente la habitual disposición según la cual reacciona a unos motivos dados; 2.°, una voluntad enérgica al servicio de convicciones sólidas (= tener carácter). Aquí tratamos del primer sentido.

419. **Formación.** — Sin que sea posible formular las leyes de la constitución y evolución de los caracteres, pueden, con todo, indicarse diversas *influencias* que contribuyen a su formación. 1.° El *natural*, es decir, las disposiciones innatas, heredadas en parte de los padres, fisiológicas (= el temperamento) y psicológicas. 2.° Los *hábitos adquiridos* por la educación y los ejemplos recibidos en contacto con tal medio social o físico; hábitos: *a*) *del entendimiento*, que ha venido a ser escéptico o convencido, ligero o reflexivo; *b*) *de la voluntad*, que se ha hecho fuerte o débil, elevada o baja. De ahí que, contrariamente a lo que afirman Kant, Schopenhauer, Spencer, Ribot, etc., a causa de sus prejuicios deterministas, la voluntad libre — con el auxilio de la gracia sobrenatural, como nos dice la teología católica, en el actual orden de la Providencia — pueda siempre modificar hasta cierto punto el carácter y, sobre todo, dirigir su formación durante la adolescencia.

420. **Clasificación.** — Es muy difícil determinar los elementos psicológicos cuya combinación debe dar los diferentes tipos de caracteres. Sin embargo, se ha intentado clasificarlos desde el punto de vista:

1.° *Fisiológico,* basándose en la distinción de los *temperamentos.*

La más célebre de estas clasificaciones, poco científica desde luego, se hace de conformidad con el predominio de uno de los cuatro humores fundamentales distinguidos por Galeno (131-201): sanguíneo, bilioso, nervioso y linfático.

2.° *Psicológico,* de conformidad:

a) Con la actividad de las diferentes "facultades":

	Respecto a los objetos habituales	*Respecto a la manera de obrar*
Sensibilidad	Grosero — delicado	Concentrado — disperso
Entendimiento	Científico, artístico, práctico, etc.	Profundo — superficial
Voluntad	Bajo — elevado.	Enérgico — flojo.

b) Con la preponderancia de tal disposición, de tal "facultad". Así, *Ribot* distingue los caracteres amorfos, inestables, sensitivos, activos, apáticos, intelectuales, equilibrados; *Malapert,* los apáticos, los afectivos, sensitivos o emotivos, los intelectuales, los activos, los templados, los voluntariosos.

Todas estas divisiones son forzosamente vagas e inadecuadas a la realidad, por ser el individuo tan complejo y dejar entrever difícilmente el rasgo predominante de su carácter.

Capítulo XXIII

EL HOMBRE EN SOCIEDAD

Naturaleza sociable del hombre. — Influencia de la sociedad en su actividad psicológica. — La instrucción. — Sugerir, convencer, persuadir. — La simpatía. — La imitación. — La teoría sociologista. — Crítica.

421. **Naturaleza sociable del hombre.** — Si el hombre nace muy imperfecto, incapaz de asegurar su vida y dotado de muchos menos instintos habilidosos que el animal, no por esto se encuentra en una situación inferior. Es, en efecto, maravillosamente *perfectible.* Su razón le permite llegar a ser para sí una segunda providencia, utilizar inteligentemente los recursos materiales y las actividades psicológicas de que la naturaleza le ha provisto, a condición, con todo, de hallar en el medio social donde vive el auxilio que le es necesario para llegar a la plena posesión de sí mismo. Todo en él le dispone a recibir y a practicar esa mutua ayuda social: *aptitudes* para comunicarse con sus semejantes por medio del lenguaje y para trabajar en colaboración con ellos bajo una autoridad obedecida o ejercida; *inclinaciones* a hacerles compartir sus ideas y sentimientos; *necesidades* tan esenciales, que, sin la sociedad, no puede desenvolverse en ningún terreno, ni físico, ni intelectual, ni moral. Niño, perecería sin los cuidados de su familia; adulto, arrastraría una miserabilísima existencia si viviese lejos de sus semejantes, privado de los conocimientos que de ellos hubiera recibido, de los instrumentos de trabajo que la sociedad le hubiera proporcionado. El hombre nace y no se desarrolla sino en una sociedad determinada, que le es necesariamente anterior. Un estado primitivo asocial de la humanidad no ha existido nunca sino en la imaginación de algunos soñadores, como J. J. Rousseau (Cf. t. II, n.º 785).

422. **Influencia de la sociedad.** — Un estado tan esencial al ser humano como el estado social — trátese de la familia, de la clase

social, de la sociedad civil — ejerce necesariamente en su actividad psicológica una influencia primordial, harto desconocida del individualismo revolucionario y exagerada, hoy día, por el sociologismo, cuya tesis expondremos más adelante. Sin hablar aquí nuevamente del hecho tan esencialmente social del lenguaje, verificamos la influencia de la sociedad: 1.º Sobre la vida *intelectual*. en las ideas ya elaboradas, empíricas o racionales (Cf. n.º 275), que de ella recibimos mediante el lenguaje, a menudo sin verificar personalmente el contenido de las mismas; en las creencias de todo orden que nuestro medio nos impone; en la escala de los valores intelectuales y morales a la cual conformamos nuestros juicios; de un modo especial, en esos actos psicológicos — que también podemos, a veces, ejecutar respecto a nosotros mismos — expresados por los verbos *sugerir, convencer, persuadir, enseñar*. 2.º Sobre la vida *apetitiva y afectiva*, en la simpatía y en las inclinaciones sociales (Cf. n.º 348, 3.º). 3.º Sobre la vida *motriz, activa*, en la imitación.

Vamos a estudiar en detalle las principales de esas manifestaciones de la vida psicológica social del hombre.

423. **La enseñanza.** — Se puede llegar a comprender y, en general, a conocer una verdad de dos maneras (Cf. S. Thomas. *De Veritate*, q. 11, a. 1): por *invención* personal — tal fué el caso de Pascal al construir por sí mismo, a la edad de doce años, los primeros teoremas de la geometría euclidiana — y principalmente por la *enseñanza*, a la que debemos la mayor parte de nuestros conocimientos, sobre todo en materia científica, moral y religiosa. En uno y otro caso el entendimiento parte de lo que ya sabe, de principios generales y de hechos de experiencia que conoce, y, causa principal, se hace pasar a sí mismo de potencia activa a acto respecto al conocimiento de nuevas verdades. Procede en todo esto por sí solo cuando hay invención personal; mas, cuando es enseñado, encuentra en su actividad el auxilio de un maestro, que sólo interviene en calidad de causa instrumental. Preséntale éste desde fuera unas proposiciones menos universales, en las que él puede reconocer aplicaciones de principios que ya posee; propónele unas imágenes sensibles, ejemplos, comparaciones, etc., de los que él puede abstraer más fácilmente el objeto inteligible en cuestión; condúcelo a través de la serie lógica de los raciocinios que hacen cierta la conclusión nueva. El maestro no hace, pues, otra cosa que ayudar, sin comunicarle luz intelectual ni especies inteligibles, la inteligencia innata

del alumno en la labor enteramente personal, de la elaboración de su pensamiento, asemejándose en esto al médico, que no puede suplir la actividad vital del enfermo, sino solamente suministrarle alimentos y remedios apropiados, merced a los cuales podrá sanar; o al guía, que en pleno monte indica dónde hay que poner el pie y pasar para llegar al término de la ascensión, sin dar por esto al viajero la fuerza muscular que le hace avanzar.

Si el maestro da, a veces, algo de sí a sus discípulos, débese únicamente — cuando es un verdadero formador de inteligencias — al hecho de comunicarles algo de sus "hábitos" intelectuales, de su mentalidad, de su manera rigurosa y profunda de estudiar las cuestiones y de proceder en la labor del pensamiento.

424. **Sugerir, convencer, persuadir.** — En el sentido amplio de la palabra, la *sugestión* es una idea o una imagen que se despierta en el espíritu de otro — sin que, no obstante, tenga éste la impresión de que le es impuesta — y que en él se desenvuelve por vía de asociaciones espontáneas. En el sentido estricto es un mandato intimado por un hipnotizador a un sujeto dormido para que lo ejecute en seguida o, más tarde, estando despierto (sugestión posthipnótica, cuya posibilidad es discutida). Óbrase pues, con ello, sobre la actividad psicológica *espontánea* de otro; por lo demás, la sugestión no se abre camino en el espíritu del sujeto sino en cuanto halla en él unos nexos asociativos enteramente prestos a conducirlo en el sentido intentado por el sugestionador. Ciertas personas muy imaginativas pueden incluso "sugestionarse" a sí mismas inconscientemente; pueden llegar a figurarse que han ejecutado realmente lo que sólo habían pensado hacer.

Convencer es obrar sobre el pensamiento *reflexivo* a fin de llevar el espíritu al estado de certeza en torno a un juicio que no admitía antes, a la luz de una evidencia objetiva producida en él mediante argumentos impersonales más o menos demostrativos. Es, en otros términos, constreñir la razón por la necesidad lógica a reconocer como verdadero y a hacer suyo un juicio frente al cual había adoptado antes una actitud negativa y aun hostil (actitud que no implica la simple demostración).

En fin, *persuadir* — hablamos inmediatamente de este acto para completar la comparación, aunque concierne más bien a la voluntad — es obrar sobre la voluntad a fin de determinarla a tal último juicio práctico, a tal decisión, no ya solamente con argumentos obje-

tivos, sino utilizando todas las influencias de orden afectivo, social, práctico (Cf. n.º 293) que pueden pesar sobre ella. No se tiene aquí por objeto lo verdadero, sino lo bueno, lo útil, lo oportuno; es cuestión no de enseñanza científica, sino principalmente de elocuencia.

La *elocuencia* — que es precisamente el arte de persuadir — debe, pues, poner por obra todos los medios de acción capaces de inclinar la voluntad en el sentido de la causa que se defiende, y para esto obrar: 1.º Sobre el espíritu: dar una exposición clara, que haga comprender fácilmente, a bulto, sin sutilezas inútiles, aquello de que se trata; anticipar algunos argumentos escuetos, precisos, con frecuencia más probables que demostrativos, en forma de entimemas o de ejemplos *(verba movent, exempla trahunt)*, por los que resalte claramente que es racional y, sobre todo, bueno, conveniente y oportuno ejecutar tal acto, perseguir tal objeto concreto; y, en consecuencia, adaptar los argumentos al auditorio, modificarlos conforme a sus disposiciones del momento y a las impresiones que manifieste, sin fatigar su atención con vagas generalidades que ni emocionan ni interesan. 2.º Sobre el apetito, sobre la "sensibilidad", despertando sentimientos, estimulando las inclinaciones correspondientes, ya por medio de imágenes vivas, capaces de provocar sentimientos en el apetito sensitivo, ya también mediante una acción oratoria patética, tan emotiva como sincera y manifiestamente convencida, que por imitación y simpatía haga irradiar en el alma ajena las disposiciones que animan al propio orador.

425. **La simpatía.** — Es un contagio no sólo de actos exteriores, sino también de estados psicológicos interiores; es una disposición que nos impele a compartir espontáneamente, a hacer nuestros los *estados psicológicos, sobre todo afectivos,* de los demás (= simpatía pasiva, propiamente dicha), y a hacer que los otros compartan los nuestros (= simpatía activa). Esta comunicación de estados íntimos se efectúa gracias a sus expresiones corporales, que originan en los demás reacciones motrices semejantes y, por asociación, imágenes y emociones correspondientes. La simpatía se despierta tanto más fácilmente: 1.º, cuanto más vivas son la emoción inicial y su manifestación exterior; 2.º, cuanto más próximo es a nosotros, por naturaleza o por afecto, el ser de quien se trata; 3.º, cuanto más sagaz es la imaginación de que estamos dotados, más capaz de interpretar en lenguaje emocional los detalles de las actitudes corporales ajenas; 4.º, cuanto más delicada es nuestra impresionabilidad; 5.º, cuanto más estamos en condiciones, por nuestra experiencia personal, de sentir la situación de los demás: "*Non ignara mali miseris succurrere disco*" (*Eneida,* I, 630); 6.º, en fin, cuanto más se vibra a impulsos de tal emoción en derredor nuestro (contagio

extraordinario de los sentimientos, sobre todo violentos, en una multitud).

Los sentimientos opuestos a la simpatía son la antipatía y la misantropía.

426. **La imitación.** — Imitar es *reproducir las acciones* ajenas. Manifiéstase en ello un reflejo ideomotor, muy desarrollado en ciertos animales, verbigracia, en el mono y en el papagayo, así como en los locos y en los pequeñuelos, el cual se explica — cuando se trata de actos corporales — por la ley de que toda percepción sensible, toda imagen, en especial de movimientos, es motriz, es decir, provoca en nuestro cuerpo una reacción orgánica correspondiente, instintiva o adquirida, que, ayudando a ello la simpatía, tiende a ejecutarse enteramente (Cf. n.º 387).

Ese instinto de imitación se ejercita tanto más fácilmente: 1.º Cuanto menos recia es la personalidad del sujeto. 2.º Cuanto más le interesa el acto sugerido, bien porque es más impresionante, más animado, bien porque corresponde mejor a sus tendencias adquiridas o a sus disposiciones del momento, verbigracia, si proviene de una persona más apreciada, más querida, que goza a sus ojos de un singular prestigio (lo que Gabriel Tarde expresaba diciendo que la imitación va de lo superior a lo inferior, de dentro a fuera). 3.º Cuanto más a menudo y por mayor número de personas es repetido. 4.º Cuanto menos contrariado es por sugestiones opuestas. 5.º Cuanto, en consecuencia, más homogéneo y más cerrado a las influencias exteriores es el medio donde se produce. Desempeña un papel importantísimo en la educación del hombre (así como en el adiestramiento de los animales), en la vida social (modas, prejuicios, conveniencias de una sociedad determinada, contagio de los actos en las multitudes), en el progreso de la humanidad que él promueve, por una parte, fijando las adquisiciones hechas, y contraría, por otra, llevando a la rutina.

Además de la imitación automática de que acabamos de hablar principalmente, existe también la imitación voluntaria, que no es otra cosa que una decisión reflexiva, inspirada por el ejemplo ajeno, verbigracia, la de César, ávido de igualar a Alejandro.

427. **La teoría sociologista.** — El sociologismo contemporáneo, que se remonta a A. Comte y reconoce por jefe a E. Durkheim (1858-1917), ha exagerado singularmente la incontestable influencia

de la sociedad sobre el individuo. Si hemos de darle crédito, es ella la única que ha dotado al hombre de entendimiento, sensibilidad y voluntad, es decir — ateniéndonos al sentido positivista moderno de tales vocablos —, la única que ha hecho aparecer en él esos fenómenos que llamamos ideas, sentimientos y actos voluntarios (Cf. n.º 369, 3.º). He aquí, por ejemplo, sus argumentos para dejar sentado que el entendimiento es una creación de la sociedad, que únicamente la "conciencia colectiva" ha podido dotar al hombre de las ideas abstractas y universales constitutivas del pensamiento:

1.º El dato original del entendimiento que llamamos concepto abstracto se revela manifiestamente como una obra superior al individuo y que sólo la sociedad ha podido elaborar. ¿No es impersonal, común a todos e inmutable precisamente porque ha sido construído por una conciencia colectiva cuyas representaciones mentales son más duraderas que las de los individuos, tan efímeros, a los cuales se imponen? ¿No está, por otra parte, esencialmente ligado con el lenguaje, hecho social por excelencia?

2.º La actividad intelectual consiste sobre todo en definir, deducir e inducir, operaciones que suponen la facultad de clasificar lógicamente; ésta debe ser, pues, primitiva en el hombre si la inteligencia es un don innato del individuo. Pero la historia fija su aparición en la época de Aristóteles. No habiendo, pues, en ello un don individual, es la conciencia colectiva quien nos enseña a clasificar, de conformidad con esa lógica especial que encontramos en las mitologías y en los primitivos y que hacen revivir con bastante fidelidad a nuestros ojos los salvajes de nuestros días. Si estudiamos de cerca — estudio de altos vuelos que aun se halla en mantillas — las lógicas usuales de esos pueblos, se comprueba que sus clasificaciones mentales, con su orden de extensión decreciente, están calcadas sobre sus clasificaciones sociales en grupos subordinados, tribus, clans, fratrias, familias, etc.

428. **Crítica.** — Los trabajos de la escuela sociologista — que al lado de observaciones exactas contienen demasiadas afirmaciones insuficientemente verificadas, interpretaciones tendenciosas de los hechos comprobados y paralogismos — han tenido el mérito de poner de relieve el error de las doctrinas individualistas de J. J. Rousseau y de los eclécticos del siglo XIX, mostrando la honda influencia que la sociedad ejerce sobre la vida intelectual y moral de cada uno. Respecto a la cuestión que nos ocupa, su teoría es inadmisible:

1.° Supone, por lo pronto, a pesar de indicios contrarios de decadencia, que el salvaje actual representa al hombre primitivo (del cual nada sabemos fuera de los datos de la Revelación) y que el actual estado mental de los pueblos al presente salvajes reproduce un estado anterior de los pueblos hoy día civilizados (1).

2.° No explica en modo alguno ni las operaciones intelectuales, ni los primeros principios que presiden nuestro pensamiento, ni, sobre todo, el origen en el hombre de la facultad misma de pensar — que, por otra parte, en buena lógica debería hallarse en los animales, varias de cuyas especies constituyen unas sociedades más íntimamente organizadas que las nuestras —; si los individuos no son capaces de pensar, ¿cómo va a serlo la colectividad que ellos integran? Los sociologistas indican solamente ciertos modelos que el entendimiento humano ha podido copiar en la construcción de algunos de sus conceptos y en la investigación de clasificaciones ordenadas.

3.° A esto se reduce el alcance del argumento sacado de las clasificaciones lógicas calcadas sobre las de los grupos sociales, en lo que puede tener de exacto. Aun admitiendo que la clasificación lógica data de Aristóteles — hipótesis muy discutible, por cuanto la Historia conoce como anteriores a él varias civilizaciones florecientes cuyo desenvolvimiento suponía constituídas ciertas ciencias, por ejemplo, las matemáticas, y, en consecuencia, practicada la división lógica —, este hecho probaría, a lo sumo, que antes de esa fecha la humanidad aun no había alcanzado aquella etapa de la vida intelectual en que es dable intentar clasificaciones verdaderamente científicas. No resulta de ello, en modo alguno, que el individuo haya sido de sí incapaz de distinguir y clasificar las cosas de una manera usual y que únicamente la sociedad se lo ha podido enseñar, no se ve bien por qué milagro.

4.° Respecto al argumento sacado de las propiedades del concepto, apenas si concierne más que a los conceptos científicos (Cf. número 275) definitivos, fruto de indagaciones seculares, no a la formación de los conceptos en general, es decir, a la aprehensión intelectual de un objeto abstracto más o menos confuso. Además, esos

(1) Véanse las interesantes aportaciones de la escuela vienesa fundada por Schmidt, las cuales han desacreditado de plano las suposiciones de Durkheim, mediante investigaciones antropológicas. G. SCHMIDT, *Manual de Historia de las Religiones*, 2.ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1941; *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. 1.°, Münster, 1926; vol. 7.°, Münster, 1940; *L'origine de l'idée de Dieu*, París, 1910; además la conocida y acreditada revista *Anthropos*, que sigue publicándose en Suiza. — *(N. del R.)*

mismos conceptos científicos no son: *a*) impersonales: cada uno debe adquirirlos y pensarlos de por sí; *b*) ni colectivos, comunes a la sociedad, muchos miembros de la cual los ignoran, sino universales, lo que es una cosa muy distinta; un concepto nuevo, verbigracia, el de radiactividad, ya es concepto universal cuando aun no es pensado más que por un solo hombre; *c*) ni inmutables, puesto que, aparte las nociones matemáticas ideales, cambian con las clasificaciones nuevas; *d*) ni esencialmente ligados al lenguaje, ya que se puede pensar independientemente de todo lenguaje social.

Únicamente puede *concederse* que la vida en sociedad, por las necesidades nuevas que crea y por los intereses generales a que da origen, verbigracia, en el decurso de una guerra, puede excitar, al igual de toda necesidad y de todo interés, la actividad intelectual inventiva; y que, por otra parte, la sociedad conserva — merced, sobre todo, al lenguaje común — las adquisiciones intelectuales anteriores, haciendo que se beneficien de ellas las generaciones sucesivas, que a su vez vienen a acrecerlas.

El espíritu humano no posee, en efecto, ideas innatas, como hemos visto. Debe extraerlas todas de las imágenes del mundo que le rodea: imágenes descriptivas del medio físico y social donde vive, con su grado de civilización, sus costumbres y sus peculiares maneras de obrar; imágenes verbales del lenguaje que en él se habla, cuyos vocablos encarnan el pensamiento más o menos afinado del grupo humano de que forma parte, con sus marcos lógicos, su escala de valores morales y su estado político y social. Lo que aprende lo adquiere mucho más por la enseñanza recibida de sus semejantes que por invención personal, almacenando una cantidad mayor o menor de conocimientos completos, con facultad de apropiárselos verdaderamente y de verificar la verdad de los mismos mediante la experiencia o el raciocinio. Asimismo, en el terreno moral regula primeramente su conducta a la luz de un conjunto de principios que ha oído inculcar, pero que sólo son racionalmente obligatorios para el adulto cuando éste — conforme veremos en Moral — los ha podido considerar con certeza como expresión de la ley de un legislador supremo.

CAPÍTULO XXIV

LA PSICOLOGÍA ANIMAL

La actividad vital de los animales. — Caracteres de los actos instintivos. — Análisis del acto instintivo. — El instinto. — Su origen. — El alma de los animales.

429. **La actividad vital de los animales.** — El psiquismo del animal es misterioso para nosotros. Para conocerlo exactamente nos sería preciso tener un alma de bestia y, además, el entendimiento. No pudiendo observar directamente, por introspección, su vida sensitiva, no nos queda más remedio que formar de ésta una idea analógica gracias a lo que sabemos de la nuestra, por experiencia personal, ateniéndonos al principio de Morgan: "No interpretar nunca una acción como el efecto de una facultad mental superior cuando pueda considerarse como producida por una facultad que ocupa un grado inferior en la escala psicológica."

Al par de las plantas, los animales ejercen las diferentes operaciones de la vida vegetativa (Cf. n.° 134). Al par de ellas presentan igualmente *tropismos,* esos espontáneos fenómenos de orientación (τρέπω), de actitud, seguidos o no de desplazamiento, causados por la acción de ciertos excitantes físicos o químicos (a menudo entre un mínimo y un máximo de intensidad determinados); tropismos *positivos* de tendencia o *negativos* de huída: fototropismo, heliotropismo, termotropismo, hidrotropismo, geotropismo, etc., que se manifiestan, sobre todo, en los animales inferiores y que, por otra parte, se comprueban también en el hombre; por ejemplo, en invierno nos acercamos espontáneamente a nuestra estufa cuando sentimos frío, y nos alejamos de ella en cuanto sentimos exceso de calor.

Se ha discutido mucho sobre la naturaleza de esos tropismos. Unos ven en ellos unos hechos puramente químicos, sujetos a la ley del paralelogramo de las fuerzas. Otros, arguyendo que esa ley no se verifica en ellos siempre y que con frecuencia ciertas influencias psíquicas pueden modificarlos o

inhibirlos, los consideran — al menos en los animales — como unos esbozos de reflejos (de los que se distinguen en no ser ellos otra cosa que reacciones de actitud) provocados espontáneamente por el conocimiento del agente exterior, y gustan de denominarlos "tactismos", para afirmar su carácter psicológico.

En fin, hallamos en el animal manifestaciones externas de hechos que pertenecen netamente a la *vida sensitiva:* sensaciones, percepciones, asociaciones muy sorprendentes en el adiestramiento, percepciones de lo útil o nocivo de las cosas al individuo o a la especie, adaptación de los conocimientos y de los hábitos adquiridos a las situaciones nuevas; movimientos de apetito sensitivo, placeres y dolores, gozos y tristezas, emociones, etc. De estas manifestaciones externas, así como de la presencia de un sistema nervioso más o menos complejo, órgano de las operaciones sensitivas en el hombre, se concluye — en virtud de un raciocinio por analogía, que la multiplicidad de los hechos alegados hace indudable — la presencia en el animal de una vida sensitiva, variable según las especies, que le distingue claramente de las plantas, si bien en los organismos inferiores la línea de demarcación es un poco difícil de precisar. Los animales no son, pues, esos "autómatas de pluma y pelo" que ven en ellos *Descartes* y los mecanicistas de nuestros días.

Pero el psiquismo animal, a través de las formas indefinidamente varias que reviste, presenta el carácter común de no llegar a la perfección de la vida psicológica *humana,* por faltarle un *entendimiento* capaz de conocer nociones abstractas, de juzgar y de raciocinar; no aparece en él ningún indicio que demuestre la existencia de esas operaciones lógicas. Aunque a menudo disfruta de órganos de fonación, no posee el *lenguaje convencional,* que radica en la noción abstracta de signo, ni da testimonio de *moralidad alguna.* En fin, los *actos instintivos* del animal comparados con los actos inteligentes del hombre presentan diferencias sorprendentes que importa destacar.

430. **Caracteres de los actos instintivos.** — Estos actos se distinguen de los que produce o dirige el entendimiento humano en que:

1.° Son todos de *orden inmediatamente práctico,* tendiendo al despliegue de la vida *corporal* del individuo y a la propagación de la propia especie, y, en consecuencia, limitados a lo concerniente a tal especie. — Los actos inteligentes, por el contrario, son ante todo

especulativos, mirando naturalmente a satisfacer en primer término la tendencia del hombre a saber, a conocer la verdad, a aprehender el ser con certeza en cualquiera de los terrenos.

2.º Atestiguan una *habilidad admirable, infalible,* pero *ciega,* ignorante del porqué y el cómo de lo que hace, incapaz de entender la relación abstracta entre medio y fin realizada en las series de actos sucesivos, que ejecuta con una regularidad impecable, sobre todo en los animales inferiores. — El hombre, por el contrario, posee menor número de destrezas innatas, de soluciones completas de los problemas prácticos que las necesidades de la vida le plantean. Debe aprender, bien por educación, bien por invención personal, a resolver tales problemas mucho más variados que los del animal, lo que le da la superioridad inmensa de que sus actos son razonados, de que puede comprender lo que hace.

3.º Resultan, cuanto a sus elementos esenciales, de disposiciones: *a*) *Específicas, duraderas* a través de los siglos, como la especie, que inclinan el animal a un restringido conjunto de operaciones concernientes al bien de la especie, al margen de las cuales da muestras de una estupidez asombrosa. "La abeja — observa Voltaire — es admirable, pero en su colmena; fuera de ésta no pasa de ser una mosca." *b*) *Innatas,* que dan a sus actos una *perfección inmediata* y los hacen *incapaces de progreso. c*) *Necesitantes,* que los hacen ejecutar de una manera fatal respecto al fin que se ha de conseguir y con suma mesura respecto a los medios concretos de realizarlo. Hemos dicho *cuanto a sus elementos esenciales.* En efecto, esa ausencia de progreso, ese fatalismo, esa ceguera no son completos. A medida que se sube por la jerarquía de los animales, ciertos hábitos individuales — a veces incluso, al parecer, hereditarios, fruto de especiales asociaciones sensoriales o motrices debidas ora a la experiencia individual, ora al adiestramiento del hombre — modifican o perfeccionan el instinto en sus maneras de obrar secundarias, dando al animal más espontaneidad para realizar, para adaptar a las circunstancias del momento las sugestiones de su instinto. Además, en el seno de una misma especie hay, como en la humanidad, sujetos más o menos bien dotados.

Es, pues, muy hondo el abismo que separa el instinto de la inteligencia y no permite considerar a ésta como un simple desarrollo de aquél, como pretenden los evolucionistas. Pascal expresaba con gran acierto la realidad cuando decía: "*Instinto e inteligencia, señales de dos naturalezas*", puesto que la actividad de un ser es la

manifestación de lo que éste es. Si muchos psicólogos modernos hablan de *la inteligencia de los animales*, no se ha de olvidar que esta palabra es a su entender sinónima de conocimiento, y que, en general, les niegan la razón.

Objétanse a menudo varios hechos que parecen manifestar en el animal una verdadera inteligencia. Romanes cita, por ejemplo, el caso siguiente: Un inglés rico, que moraba a orillas del mar, quiso cierta mañana dar un paseo en barca. Llegado al punto donde ésta se hallaba amarrada, la encontró llena de agua, sin tener nada a mano para vaciarla. Viólo el perro que le acompañaba, y, corriendo a la casa, regresó luego llevando entre los dientes la esponja empleada de ordinario para tal menester. Este hecho, como una infinidad de otros análogos, revela, sin duda, a un animal quizá bien adiestrado, en todo caso capaz de finas y tenaces asociaciones, pero nada en él que requiera la intervención de una inteligencia, nada que pruebe la aprehensión de un dato inteligible. Para esto habría sido preciso que el animal, por ejemplo, no hallando la esponja, hubiese traído otro objeto, muy distinto desde el punto de vista de las cualidades sensibles, pero capaz de desempeñar el mismo oficio que la esponja, y en el que un entendimiento incluso infantil hubiese podido ver realizado el mismo tipo de ser inteligible, "objeto capaz de absorber el agua", verbigracia, una bomba.

431. **Análisis del acto instintivo.** — El acto instintivo encierra, por de pronto, un hecho de conocimiento de un objeto concreto mediante una percepción o una imagen. En ese objeto el animal — gracias a la estimativa innata, según los escolásticos — distingue una cualidad concreta, invisible a los sentidos externos, de bondad o de nocividad para él o para su descendencia; y esta percepción le hace imperar espontáneamente una serie de movimientos, en parte reflejos, que engranan los unos con los otros y que él adapta al objeto percibido, según las circunstancias actuales, de una manera más "libre" en cierto sentido, a medida que nos vamos elevando hacia los animales superiores.

Encontramos de nuevo ahí un ejemplo de *automatismo psicológico* (Cf. n.° 387). Los conocimientos sensitivos de la estimativa ejercen su motricidad específica, en muy gran parte innata, produciendo unas modificaciones orgánicas, de las que el animal tiene conciencia, pero sin darse cuenta alguna de su mecanismo, con una infalibilidad, con una ausencia completa de indecisión análogas — observa Cuvier — a las de los sonámbulos.

432. **El instinto.** — Conviene precisar ahora el sentido de la palabra *instinto*, que hemos venido empleando muchas veces y que

presenta varias significaciones. 1.° En *sentido amplio* quiere decir una *inclinación natural*, verbigracia, el instinto de conservación, o una *habilidad innata*, verbigracia, de chupar, de comer. El hombre tiene instintos de esta clase, como los animales, y aun más que éstos, si se trata de los primeros, puesto que posee mayor número de actividades, pero menos de los segundos. 2.° En *sentido estricto*, que es el que aquí más nos interesa, es *el conjunto de las disposiciones psicológicas conforme a las cuales obra el animal para asegurar su vida individual y la conservación de su especie.*

Este instinto suele ser imaginado a manera de una *facultad única*, productora de todos los actos psicológicos del animal; concepción simplista, vaga e inexacta, como lo sería el pensar que en el ser humano, dotado de razón, el entendimiento es el único que lo hace todo, que lo produce todo. Por el contrario, el análisis minucioso de los actos de los animales nos muestra la intervención de *múltiples factores*, nos revela un mecanismo psicofisiológico singularmente complejo, en el que ocupan su puesto reflejos orgánicos, sentidos externos, imaginación, memoria y apetito sensitivo, con sus disposiciones innatas y sus hábitos adquiridos (por el individuo o por los ascendientes); pero todas esas actividades se unen, se ajustan bajo el imperio y dirección de una facultad principal, que desempeña en el animal el mismo oficio que el entendimiento en el hombre.

Compete a ella percibir lo útil o nocivo de los objetos concretos, juzgar prácticamente de su apetibilidad y, en consecuencia, imperar las pasiones del apetito sensitivo y los movimientos orgánicos correspondientes, adaptando las actividades subordinadas a la situación presente, de una manera más o menos perfecta, hábil y espontánea. Especie de razón particular, incapaz de conocer lo que son las cosas, de comprender el porqué y el cómo de sus propios actos, de tener nociones universales, puede raciocinar de lo particular a lo particular, haciendo, así, algo más que simples asociaciones de imágenes adquiridas. En el seno de una misma especie cada individuo está más o menos bien dotado de ella. Los *escolásticos* habían discernido el carácter original de esa facultad directora, a la que daban el expresivo nombre de *estimativa*, reconociéndola presente incluso en el hombre, en quien es más perfecta debido al influjo de la razón (la *cogitativa*, Cf. n.° 228).

Esta doctrina responde a los datos de la experimentación moderna de una manera más satisfactoria que las teorías:

1.° *Mecanicista*, de *Descartes*, cuya concepción del pensamiento-

esencia del alma le obliga a hacer de los animales unos cuerpos sin alma, unas máquinas reguladas por solas las leyes mecánicas.

2.° *Antropomórfica,* de *Montaigne,* quien ve en el animal una inteligencia superior a la nuestra. — Hay, sin duda, en la maravillosa finalidad de sus actos la evidente manifestación de una inteligencia; no, ciertamente, del animal, que nada comprende de cuanto hace (al par del infante, a quien se apunta la solución de un problema del que no entiende pizca), sino de Dios, quien tan admirablemente le ha constituído (Cf. *S. Th.,* 1.ª 2.ªe, q. 40, a. 3). Ningún experimento ha revelado en él una razón capaz de ideas universales y de procedimientos lógicos, aun en los casos en que el empleo de los mismos es natural y obvio; por el contrario, la ausencia de todo progreso en la utilización de las fuerzas y recursos de la naturaleza muestra a las claras que no comprende nada de cuanto hace, por admirable que sea a nuestros ojos.

433. **Origen del instinto.** — Se ha intentado explicar de diversos modos:

I. *Condillac,* quien hace derivar toda la vida psicológica de la sensación, ve en el acto instintivo "un acto habitual, del que se ha retirado la reflexión", y hace del instinto un *hábito contraído por el individuo.* — *Pero* esta concepción choca con el hecho del innatismo y de la perfección inmediata de múltiples elementos del instinto; sólo da razón de lo que éste contiene de determinaciones secundarias y de adaptación individual.

II. Los *evolucionistas* soslayan esta objeción atribuyendo la adquisición de tales hábitos a los ascendientes. Así:

A) Según *Lamarck,* ésos son debidos a los progresivos esfuerzos por adaptarse al medio, los cuales han ido fijándolos poco a poco en la especie, de suerte que hoy día resultan innatos. — *Mas:* 1.°, esa adquisición, según confiesa el mismo Lamarck, supone ya un instinto primitivo de conservar la existencia, que el esfuerzo de adaptación fijado por el hábito no ha hecho más que precisar; 2.°, además, exige en los ascendientes una inteligencia maravillosa, capaz de concebir y realizar unos mecanismos de adaptación a las necesidades de la vida tan sabios como los que hoy observamos, por ejemplo, en el tejido de una telaraña; ¿por qué esa inteligencia habría sido más viva en los animales inferiores, por qué habría cesado de progresar y aun habría desaparecido en nuestros días?; 3.°, finalmente, si bien hay que reconocer que los hábitos adquiridos tienen su parte en los actos

instintivos, es imposible atribuirles en la constitución de los instintos específicos una función tan preponderante como la que les atribuye Lamarck. En efecto: *a*) ciertos instintos complejos necesarios a la vida del individuo y a la propagación de la especie, verbigracia, en la abeja o en la araña, han debido ser inmediatamente perfectos y no pueden ser el resultado de hábitos adquiridos a través de los siglos; *b*) los diferentes actos que integran el mecanismo de ciertos instintos se hallan tan estrechamente encadenados, que, so pena de ser inútiles, no han podido resultar de adiciones sucesivas; *c*) la herencia general de los hábitos, que no se realiza en el hombre, dista mucho de estar demostrada respecto al reino animal, sobre todo cuando hay generación alternante, verbigracia, del gusano blanco a la crisálida y luego al abejorro; de la medusa al huevo, a la plánula y a la hidra.

B) Según *Darwin,* el instinto es un simple "complexus" de reflejos determinados por la acción mecánica de las causas exteriores. Las variaciones, bruscas o lentas, de éstas han introducido en él ciertas modificaciones, unas duraderas, por ser favorables a la especie, y otras pasajeras, por ser nocivas o inútiles. El instinto resulta, pues, únicamente de una ciega selección natural de la lucha por la vida, sin intervención de una inteligencia organizadora superior, ni tampoco, aun tratándose del animal, de esa fuerza vital que activamente se adapta, admitida por Lamarck. — *Mas* esta hipótesis, considerada en su conjunto, choca con las mismas objeciones que la precedente; además, no explica en modo alguno la formación de "complexus" de reflejos en un ser puramente pasivo, ni su capacidad activa de variación, ni el maravilloso encadenamiento finalista que los une.

III. Según los *escolásticos,* siendo el instinto, cuanto a sus partes esenciales, uno de los elementos específicos del animal, resulta — igual que la formación de su organismo específico — de su forma substancial, de su alma, y proviene en último análisis de aquel que constituyó las especies animales de una manera o inmediata (fijismo) o mediata, con la ayuda de las fuerzas evolutivas dadas a las primeras especies (transformismo). Sobre este elemento específico y esencial innato, la actividad espontánea del animal, bajo la influencia de diversas circunstancias naturales o artificiales, verbigracia, del adiestramiento, ha podido injertar unas modificaciones secundarias, unos hábitos individuales y aun tal vez hereditarios, convertidos en cuasi específicos. La observación científica cree haber comprobado la

existencia de algunos de estos últimos, sobre todo en los animales trasplantados en otro medio, y la Filosofía no tiene razón alguna para rechazarlos *a priori*. Esos hábitos, en efecto, en virtud de la unión substancial entre alma y cuerpo, dependen íntimamente de las disposiciones corporales — acaso más profundamente aún en los animales que en el hombre, ya que su alma depende intrínsecamente de su cuerpo en la existencia y en las operaciones —; y la transmisión hereditaria de esas disposiciones corporales puede entrañar la de los hábitos correspondientes, o al menos trazar unos pliegues fisiológicos favorables a la pronta adquisición de los mismos.

434. **El alma de los animales.** — Revelándose la naturaleza substancial de un ser por sus operaciones, podemos concluir que el animal es un ser viviente sensitivo, un ser que tiene una forma substancial, un alma sensitiva. No pudiendo obrar esta alma independientemente de la materia, síguese que no puede existir independientemente de ella, que no es subsistente. En consecuencia, depende por igual de la materia en el comienzo y en el fin de su existencia, tal como lo hemos explicado al tratar del alma de las plantas (Cf. número 140).

PSICOLOGÍA RACIONAL

435. **Introducción.** — Después de haber estudiado los diversos hechos psicológicos en su mecanismo, tal como nos los revela la experiencia interna y externa, podemos legítimamente remontarnos a las causas internas que explican su naturaleza y unidad de conjunto, abordando, así, la parte verdaderamente filosófica *(scientia per altissimas causas)* de la Psicología. Este estudio será singularmente facilitado por las nociones generales que hemos expuesto en Ontología, así como por el esbozo de solución que ya hemos indicado para varios problemas en el curso de la Psicología experimental.

Comprobaremos ahí una vez más el carácter esencialmente realista de la metafísica aristotélica y tomista, la única que ha sabido dar a esos problemas capitales una solución, que, si no disipa toda obscuridad a los ojos de nuestro débil entendimiento, satisface cuando menos a los datos de la experiencia y a las exigencias de la razón. ¿No es, por ventura, Wundt, uno de los maestros de la psicología contemporánea, quien llega a esta conclusión? "Los resultados de mis trabajos, escribe, no cuadran con la hipótesis materialista, ni con el dualismo platónico o cartesiano; solamente el animismo aristotélico, que enlaza la Psicología con la Biología, se desprende como conclusión metafísica plausible de la Psicología experimental." *(Principes de Psychologie physiologique*, — Conclusión.)

ARTÍCULO I

Las facultades y sus hábitos

436. **Las facultades: noción.** — Por poco que reflexionemos sobre la propia vida interior, como ya hemos observado (Cf. n.º 156), echamos de ver inmediatamente que, si nuestras operaciones sensibles e intelectuales son múltiples y variadas, y con ellas alcanzamos objetos muy distintos y, sobre todo, de maneras diversas, no por esto dejan de ser obra de un mismo y único yo, que las aprehende como suyas. Esta doble comprobación general conduce naturalmente el espíritu a afirmar la existencia en cada uno de nosotros de varias actividades distintas de un sujeto único, animado por un único principio remoto de operaciones que obra mediante esas diversas energías. El *principio remoto único* es el *alma,* que presta al viviente su ser y, en consecuencia, su obrar específicos; los *principios próximos de operaciones* son las *facultades,* cuya existencia real, naturaleza, división, sujeto y propiedades vamos a establecer.

437. **Su existencia real.** — Estas facultades ¿son unas realidades distintas de la substancia viviente, como lo son, sin duda — contrariamente a la opinión de Descartes, quien ve en el pensamiento la esencia misma del alma —, sus operaciones, las cuales varían mientras el mismo sujeto continúa viviendo? ¿O no son otra cosa que ciertos aspectos distintos de una realidad única, distinguidos sólo por nuestro entendimiento abstractivo, como dicen Escoto, Occam, los nominalistas y muchos espiritualistas modernos?

Santo Tomás afirma claramente la distinción real, y la establece así: Cuando un sujeto se halla unas veces en potencia y otras en acto de una perfección cualquiera — como le ocurre, por ejemplo, al hombre respecto al sentir, pensar, imaginar, etc. —, es preciso que haya en él algo por lo cual, merced a lo cual se halla realmente en potencia de tal perfección. Si se trata de una perfección como la existencia substancial, es la esencia substancial, como hemos visto (Cf. n.º 68), quien desempeña tal oficio; si se trata, como ahora, de perfecciones accidentales cual son las operaciones vitales, requiérense unos principios operativos, unos principios rea-

les, por los que el sujeto se halle realmente en potencia de ejercer tal operación; y se requieren tantos cuantas son las clases de operaciones específicamente distintas, ya que esos principios de actividad son potencialmente lo que son actualmente las operaciones; ya que, en otros términos, la potencia debe corresponder al acto. Por esto llámanse las facultades *potencias de obrar,* y es claro que deben distinguirse realmente de la potencia de existir, que es la substancia, así como del alma, que es su principio formal. Por otra parte, la dependencia de algunas de nuestras actividades respecto a otras y las luchas que entre ellas surgen son ya indicios de esta verdad.

Pero conviene *entender bien esta distinción real* y no imaginar las facultades como unas entidades que existen en sí mismas y obran de por sí, como substancias diminutas activas plantadas en el tronco inerte del alma. No son otra cosa que unas virtualidades, que unas diversas aptitudes reales para obrar vitalmente de un sujeto activo, de un yo único, a quien disponen inmediatamente para producir tal clase de operaciones; no son más que unos accidentes que no obran por sí solos ni existen por sí solos. Si hemos de hablar con exactitud, no es el entendimiento quien piensa, la voluntad quien quiere, el oído quien oye, etc., sino el alma espiritual quien piensa con el entendimiento y quiere con la voluntad, y el compuesto viviente quien oye con el oído: "*Actiones sunt suppositorum*" (Cf. *Ontología,* número 81).

Hemos dado ya antes la división de las facultades del hombre (Cf. n.º 159); es, pues, ocioso volver aquí sobre ella.

438. **Sujeto de las mismas**. — Aunque el *alma humana* es el *principio* de todas las facultades, las cuales emanan de ella no por eficiencia, sino por resultancia — puesto que la acompañan necesariamente, siendo, por tanto, producidas con ella, como lo es todo accidente propio —, sólo es *sujeto* de las facultades *espirituales, inorgánicas,* entendimiento y voluntad. Respecto a las facultades orgánicas, vegetativas y sensitivas, hállense esparcidas por todo el cuerpo, como la nutrición, o sólo presentes en un órgano especial, como la vista, su *sujeto* es el *cuerpo animado,* el compuesto de alma y cuerpo. Por esto, después de la muerte, en la que el alma se separa del cuerpo, esas facultades no pueden ejercerse ya, por carencia de órganos; el alma sólo conserva formal y enteramente las facultades espirituales, y las otras tan sólo de una manera radical, por el

hecho de estar siempre naturalmente destinada a "informar" un cuerpo humano.

439. **Sus propiedades.** — Como principios inmediatos de las operaciones del sujeto, las facultades consisten esencialmente en una tendencia activa a su operación que los escolásticos llaman *apetito natural* o conato, tendencia que, satisfecha normalmente, hace experimentar *placer* y, en el caso contrario, una *impresión desagradable* (Cf. n.° 327). Las tendencias innatas, el placer y el dolor, no son, pues, cosa propia de una facultad especial llamada sensibilidad, como dicen ciertos autores modernos, sino inherentes a cada facultad y a su ejercicio.

Si se dividen las facultades en *activas* y *pasivas*, no es porque no sean todas activas, tendientes a su operación propia; sino porque las pasivas, por ejemplo, los sentidos, necesitan para obrar de una excitación exterior; al paso que las demás, por ejemplo, el entendimiento activo, se determinan de por sí — supuesta siempre la previa y universal moción de Dios — al ejercicio de su actividad no bien se presenta un objeto.

Además, son susceptibles, en ciertos casos, de ser determinadas en su actividad por unos *hábitos* operativos, acerca de los cuales importa insistir ahora.

440. **Los hábitos.** — Los hábitos (ἕξις = *habitus*) — en el sentido que damos aquí a esta palabra, distintos de esos dinamismos motores complejos, adquiridos con la repetición de actos, que son los hábitos (en francés *habitudes*), tal como los entienden los psicólogos modernos (Cf. n.° 167) —, los hábitos, repetimos, son unas cualidades estables, que disponen bien o mal a un sujeto con respecto al tipo ideal de su naturaleza (Cf. n.° 91). Llámanse: *a*) *Entitativos*, si disponen al sujeto en su ser substancial; tales son, respecto al cuerpo, la salud, la agilidad, la belleza; y respecto al alma, la gracia santificante en la teología católica. *b*) *Operativos*, si, accidentes de accidentes, perfeccionan inmediatamente una facultad en su propio dinamismo, disponiéndola a ejercerse espontáneamente de una manera determinada. En ambos casos contribuyen indirecta o directamente a la actividad natural del ser viviente, no pudiendo, por tanto, serle contrarios.

441. **Condiciones.** — El hábito *operativo*, que es el que principalmente nos interesa, si dispone esencialmente una facultad a pasar

por sí misma de la potencia al acto de tal o cual manera más precisa, no puede determinar al sujeto sino en sus facultades: 1.°, *pasivas*, que exigen y pueden recibir, de suerte que conserven rastro de ella, una excitación de fuera para ponerse a obrar; 2.°, *indeterminadas de su natural* a obrar de tal modo o sobre tales objetos precisos; de lo contrario, sería inútil el hábito.

Por consiguiente, sólo pueden darse en el entendimiento y en la voluntad — facultades esencialmente indeterminadas, por cuanto se extienden a todo lo que es ser —, e indirectamente, bajo su influencia, en ciertas facultades sensibles, verbigracia, los sentidos internos, el apetito sensitivo, la facultad motriz, cuyos órganos nerviosos se hallan por lo mismo modificados en su funcionamiento, no se sabe exactamente de qué modo. No se dan, en cambio, en las facultades vegetativas puramente activas, ni en los sentidos externos, que, por otra parte, no conservan ninguna modificación estable a consecuencia de sus sensaciones. Si, al parecer, existe alguno, por ejemplo, en la vista, en el oído, etc., trátase, en realidad, de los hábitos, ya del entendimiento, que aprende a apreciar mejor lo que son las cualidades sentidas, ya de la imaginación, la cual, gracias a las imágenes anteriormente adquiridas y asociadas al *sensatum* actualmente percibido, permite tener una "percepción" más rica de tal objeto concreto (Cf. n.° 227).

442. **Origen.** — Los hábitos pueden *ser adquiridos* de diferentes maneras: 1.° Unos son *producidos directamente por Dios;* tales son, por ejemplo, las virtudes infusas de que habla la teología católica, que habilitan las facultades para obrar de una manera sobrenatural. 2.° Otros *provienen de la misma naturaleza,* al menos parcialmente, bien en el estado inicial, por ejemplo, el conocimiento de los primeros principios (Cf. n.° 301), bien a manera de una disposición orgánica, por ejemplo, a la castidad. 3.° Lo más frecuente es que sean *adquiridos con la repetición de los actos,* los cuales, a partir del primero, dejan uno tras otro en la facultad pasiva una disposición cada vez más espontánea a pasar al acto de obrar en tal sentido determinado. El hábito es adquirido en este caso con tanta mayor raigambre y rapidez cuanto mayor es la atención con que se ejecutan los actos y la frecuencia con que se repiten, si bien con unos intervalos que basten para evitar la fatiga debida a la cooperación del organismo.

Cuanto más son renovados los actos con una intensidad siempre igual, si no creciente, más perfecto resulta el hábito, ya extensivamente, extendiéndose a actos más numerosos, ya intensivamente, haciendo más acabados los actos habituales. Así es como, por ejemplo, un hombre puede llegar a ser más sabio, bien por saber

más cosas, bien por saberlas mejor, por habérselas más íntimamente asimilado.

Mas, cuando los actos habituales disminuyen de intensidad o son combatidos con actos contrarios, la determinación activa de la facultad a obrar conforme al hábito se debilita poco a poco, al mismo tiempo que desaparece lentamente el "pliegue", la "vía" nerviosa, si aquél era en parte orgánico. El hábito se pierde entonces por desuso o por nacimiento de un hábito opuesto. ¡Cuántos ejemplos verdaderamente impresionantes de esta ley se encuentran en la vida intelectual y moral de cada uno!

443. **Su perfección.** — "Sobreelevaciones intrínsecas de la espontaneidad viviente", determinaciones de esas tendencias físicas de un sujeto a obrar que llamamos facultades, manantiales, en consecuencia, de impresiones respectivamente agradables o desagradables, según que su exigencia sea o no satisfecha, los hábitos constituyen una riqueza, una fuerza de organización y de progreso singularmente preciosa, estableciendo, así, grandes desigualdades entre los hombres. El valor humano de cada uno no depende solamente de sus aptitudes nativas más o menos ricas, sino también de las adquisiciones personales, bien de conocimientos, bien, sobre todo, de métodos de acción, que lleva hechas.

Es que, en efecto, los hábitos vienen a remediar la imperfección esencial que en las facultades superiores entraña su misma indeterminación. Si, merced a éstas, puede el hombre ensancharse indefinidamente fuera de sí, conocerlo todo y amar todo bien, se encuentra en desquite apocado y debilitado en su dinamismo, en su actividad considerada en sí misma, por cuanto una potencia pasiva es tanto más perfecta, en cuanto potencia, cuanto más próxima se halla a su acto, más determinada, mejor ajustada a éste. Tal es, precisamente, la función de los hábitos: de una manera más o menos general, más o menos suave, disponen inmediatamente el ser humano a ejercer su actividad en tal o cual sentido.

444. **División.** — Además de los hábitos en el sentido amplio de la palabra (que sólo dejan sentir su influencia de un modo pasajero), consistentes en las imágenes y en las especies inteligibles en estado latente o en los nexos asociativos adquiridos, se distinguen varios hábitos generales:

1.° De la *razón especulativa,* a saber, la *inteligencia de los principios,* esa aptitud innata para entender y aplicar los primeros principios. Después, basada en este primer hábito, la *ciencia* — con sus múltiples ramificaciones subordinadas (Cf. t. II, n.° 547) —, la cual capacita para demostrar en una materia determinada unas proposiciones de sí inevidentes. Finalmente, superior a esos dos hábitos, la *sabiduría,* que consiste en poseer intelectualmente los principios supremos y las primeras causas, de los que dependen todas las demás verdades y todas las cosas.

2.° De la *razón práctica* (= movida por la voluntad hacia un fin), a saber: *a*) la *prudencia,* que hace a la razón capaz de saber cómo hay que obrar *(recta ratio agibilium),* y comprende tres hábitos: el don de consejo, el buen sentido y el juicio, los cuales disponen a bien deliberar, elegir y mandar; *b*) el *arte,* que hace a la razón capaz de producir objetos exteriores bien hechos, trátese de oficios o de bellas artes *(recta ratio factibilium).*

3.° De la *voluntad;* según dispongan o no la voluntad a tender hacia el verdadero último fin del hombre, se les llama *virtudes* o *vicios.* Entre las virtudes se cuentan cuatro *cardinales,* de las que dependen las demás: prudencia, justicia, templanza y fortaleza (Cf. t. II, n.° 686).

Hemos visto en Psicología experimental (Cf. n.° 173) la parte preponderante que en la educación hay que atribuir a los hábitos más generales.

Artículo II

El ser humano

Los hábitos, las facultades y sus operaciones no son más que unos accidentes, unas determinaciones secundarias del hombre. Lo que constituye el fondo íntimo de su ser es su substancia corpórea, actuada por esa forma substancial que llamamos alma espiritual. Tales son las verdades metafísicas que nos resta establecer y explicar ahora.

445. **La substancia humana.** — Que existe en cada uno de nosotros una substancia una y permanente, un yo, único sujeto de

todos nuestros actos, es una verdad de sentido común, de la que nos da testimonio el empleo de los pronombres personales bajo una forma u otra en todas las lenguas. Sin embargo, ha sido puesta en duda por numerosos filósofos modernos, sobre todo a causa del concepto inexacto que se forman de la substancia (Cf. n.º 81). Los *fenomenistas,* atentos principalmente a no sacrificar la indefinida multiplicidad de los fenómenos de conciencia en aras de la unidad inerte de una substancia que ningún examen consigue descubrir tal cual es como un dato de la experiencia, reducen el yo a una serie abierta de estados internos, sin nexo real, análoga a un collar sin cadena, cuya identidad del todo aparente es obra de la asociación de ideas o de la memoria. Encuéntrase esta concepción en la teoría del *Paralelismo psicofisiológico* (Cf. n.º 151, II), así como — aunque bajo una forma muy distinta — en la obra de *Bergson,* quien impugna, sin duda, el atomismo mental, el fraccionamiento de la vida consciencial en fenómenos, en pequeñas entidades realmente distintas, pero concibe el yo como un impulso vital libre, de formas ondulantes, sin sujeto viviente. Por otra parte, el *racionalismo kantiano,* en su deseo de explicar la unidad del yo — ilusoria a sus ojos —, hace de ella una idea subjetiva *a priori* de la razón, es decir, un principio de unificación racional de la multitud de nuestros estados de conciencia: todo sucede en nuestro pensamiento como si detrás de nuestros estados hubiera un yo.

La existencia real de una substancia en cada uno de nosotros, como en todo individuo determinado, es, sin embargo, una verdad cierta, fundada en argumentos demostrativos desarrollados en otra parte (Cf. n.º 81) que aquí basta recordar:

1.º La substancia es un "sensible *per accidens*" (Cf. n.º 185), cuya existencia es percibida inmediatamente por nuestro espíritu en cada una de las manifestaciones de nuestra actividad psicológica, todas las cuales aparecen como *nuestras*. Una sensación, una percepción, una asociación de ideas, etc., sin un sujeto que sienta, perciba, asocie, etc., serían, por otra parte, otros tantos absurdos.

2.º Además, únicamente la presencia de algo permanente que exista en sí, de una substancia, hace posibles ciertos hechos psicológicos indudables, tales como los hábitos, las percepciones adquiridas, las imágenes, los recuerdos, las asociaciones de ideas, los juicios, los raciocinios, la responsabilidad de las acciones ejecutadas, etc.

Los mismos fenomenistas se ven forzados a reconocer la evidencia de la tesis que combaten y la ininteligibilidad de sus concepciones. "*Hume* — escribe Höffding en su *Historia de la filosofía moderna* (I, 454) — halla la relación de asociación no solamente incomprensible, sino también contradictoria (en el apéndice al libro I del *Tratado de la naturaleza humana*). ¿Cómo puede haber un principio de conexión, si todas nuestras sensaciones y todas nuestras ideas son unas existencias separadas, independientes? Hume declara esta dificultad harto ardua para su entendimiento... Lo que llamamos razón no es sino un obscuro instinto existente en nosotros, que resulta de haberse repetido unas experiencias según un determinado orden de sucesión. La formación de ese instinto o la influencia del hábito nos es tan incomprensible como, en general, todo eslabonamiento entre los elementos de nuestra conciencia." En otro lugar, respondiendo de antemano a los que, como Taine, habían de recurrir a la memoria para constituir la identidad del yo, escribe: "La memoria no tanto produce la identidad personal cuanto la revela mostrándonos la relación de causa y efecto entre nuestras diferentes percepciones." (*Traité de la nature humaine*, trad. Renouvier, pág. 344.) *Stuart Mill* es todavía más explícito: "Si consideramos el espíritu como una serie de sentimientos, venimos obligados a completar la proposición llamándolo una serie de sentimientos que se conoce a sí misma como pasada y por venir; y nos vemos reducidos a la alternativa de creer que el espíritu o el yo es algo distinto de las series de sentimientos, o de admitir la paradoja de que una cosa que, *ex hypothesi*, no es sino una serie de sentimientos puede conocerse a sí misma en cuanto serie." (*Philosophie de Hamilton*, trad. fr., pág. 235.)

Pero importa todavía, una vez más, formarse una idea exacta de lo que es esa substancia, no representársela groseramente — como lo ha hecho, por ejemplo, la escuela de Cousin, Garnier, Jouffroy, etc., cuyas concepciones han desacreditado tanto el verdadero espiritualismo — a manera de un ser inerte, impasible, del mismo orden que los fenómenos bajo los cuales se oculta y que desfilan ante él como otras tantas pequeñas entidades subsistentes, sin que tenga nada que ver en su producción. La substancia es una realidad no sensible, de orden superior, que penetra todos los fenómenos — que no son sino otros tantos aspectos varios bajo los cuales manifiesta lo que es — de su unidad sintética, la cual es asegurada por la forma substancial, siempre simple — si no espiritual, como lo es la del hombre —, que da al cuerpo, al elemento substancial material que la nutrición renueva de continuo, su plan estructural permanente determinado por los rasgos específicos e individuales de cada uno.

446. **Su composición.** — La substancia humana está compuesta de dos substancias incompletas (Cf. n.° 78, 3.°): de un alma y de un cuerpo. Esta verdad ha sido negada por dos escuelas opuestas:

1.° Los *inmaterialistas*, por ejemplo, Berkeley, niegan la exis-

tencia real del cuerpo humano, como en general de toda materia. Sin detenernos a exponer aquí sus argumentos, sacados del principio cartesiano de que es imposible a la materia-extensión obrar sobre el alma-pensamiento, que discutiremos en Criteriología (Cf. número 489) al tratar del valor de nuestros conocimientos sensibles, notemos solamente que su teoría, en lo concerniente a nuestro cuerpo, está en contradicción con el hecho cierto de que nuestra conciencia nos revela manifiestamente como nuestras ciertas sensaciones *extensas*, verbigracia, de tacto, de quemadura, etc., y, por consiguiente, *corporales*. Esto indica que, al menos parcialmente, somos corpóreos.

2.° Muchos más en número, los *materialistas* niegan la existencia de un *alma* en nosotros. Encontraremos de nuevo a estos adversarios en la tesis siguiente. Bástenos probar aquí que tenemos un alma — sin precisar aún su naturaleza —: *a*) por el hecho general de que todo cuerpo existente posee una forma substancial simple que en los vivientes se llama alma (Cf. n.° 73); *b*) porque únicamente un alma puede dar al cuerpo, múltiple en sus partes y cuyas células se renuevan sin cesar, esa *unidad* en el presente y esa *identidad* a través del tiempo que presenta el yo a los ojos de nuestra conciencia. Queda por precisar ahora la naturaleza de esa alma, lo que la distingue del alma de las plantas y de los animales.

Esta presencia de un elemento material — que desempeña el oficio de potencia respecto al acto, que es el alma (Cf. n.° 449) — explica la continua mutabilidad del hombre. La potencia, en efecto, se caracteriza por una tendencia natural a las formas de que es capaz y de que se halla privada por la que de momento la actúa. De aquí que, por razón de su cuerpo, el hombre tienda al cambio, y que ese cambio — importa advertirlo contra los partidarios del progreso universal y fatal — no sea necesariamente progresivo, por cuanto esas formas distintas, esas formas nuevas a que tiende pueden ser lo mismo inferiores que superiores en perfección a aquellas que actualmente posee.

447. **El alma espiritual.** — Como toda forma substancial (Cf. n.° 75, II), como todo principio vital (Cf. n.° 139), el alma humana es *simple;* en otros términos, no está compuesta de partes ni esenciales (materia y forma) ni cuantitativas. Pero además es *espiritual,* es decir, intrínsecamente independiente de la materia en su existencia y en su actividad, como los ángeles y el mismo Dios, superior en esto a las almas materiales de las plantas y de los animales. Los *materialistas* lo niegan, ora porque no admiten otra realidad activa que las fuerzas físicoquímicas de la materia, excluyendo, así,

todo principio vital (mecanismo biológico), ora porque reducen la vida intelectual a la vida sensitiva (empirismo). Los *espiritualistas*, por el contrario, lo afirman, y formulan así la *prueba* de su tesis:

Un ser que obra de una manera espiritual es espiritual, al menos parcialmente — puesto que se obra conforme a lo que se es, ya que el obrar es el natural despliegue del ser —. Es así que el hombre obra de una manera espiritual, es capaz de operaciones intrínsecamente independientes de la materia, a saber, de las que son propias: 1.º Del *entendimiento*, el cual conoce las cosas inmateriales; sólo percibe de los objetos materiales los tipos de ser abstractos y universales que ellos realizan; comprende y afirma en el juicio la identidad material de dos ideas y en el raciocinio el nexo lógico entre el consiguiente y el antecedente; datos evidentemente todos ellos inmateriales. 2.º De la *voluntad*, la cual tiende a la felicidad y a unos bienes inmateriales, como el deber, el sacrificio, la virtud, la ciencia. La naturaleza de esos objetos y el modo de conseguirlos, ambas cosas inmateriales, suponen unas operaciones y una actividad inmateriales, espirituales. Luego el hombre es, al menos parcialmente, un ser espiritual; en otros términos, hay en él un elemento substancial, un alma espiritual.

Es fácil responder a los argumentos aducidos por el *materialismo*.

1.º El alma no es objeto de los sentidos; luego no existe. — Petición de principio en la mayor, no formulada en este entimema: Todo lo que no es objeto de los sentidos no existe. Sería preciso demostrar, contra la experiencia cotidiana, que carecemos de medios de conocimiento distintos de los sentidos.

2.º Todas las fuerzas de la naturaleza se reducen a movimientos, conforme a la teoría de la unidad de las fuerzas físicas descubierta por la ciencia moderna. Luego no hay lugar en el mundo para una fuerza espiritual. — Doble petición de principio: *a*) esta teoría no pasa de ser una hipótesis negada por muchos sabios, en la cual se prescinde en absoluto del aspecto cualitativo de las fuerzas de la naturaleza; *b*) en todo caso, sólo concierne a las fuerzas materiales, lo que no prueba en modo alguno que no existan otras.

3.º La *influencia de lo físico sobre lo moral*, en particular la íntima dependencia del pensamiento respecto al cerebro, muestra a las claras que nuestras pretensas operaciones espirituales no son sino unas funciones de nuestro organismo, acompañadas, a lo sumo, de un epifenómeno inútil que las hace conscientes. Así: 1) en general, todos los hechos de conciencia se hallan condicionados por un hecho nervioso, ordinariamente cerebral; exigen una irrigación sanguínea más intensa; elevan la temperatura del cerebro, cuyos tejidos oxidan; y el bienestar de la vida mental está en función de la salud del cuerpo; 2) en particular, la sensación, la imaginación, la asociación de ideas, etc., dependen de órganos materiales; 3) la anatomía comparada muestra, así en la serie animal como en los hombres, las estrechas relaciones que existen entre el

desenvolvimiento de la vida mental y el peso, el volumen, la complejidad y la composición química del cerebro y del sistema nervioso; 4) la patología, aun más instructiva, pone de relieve la acción que sobre la vida mental ejercen un síncope, las lesiones cerebrales, las enfermedades nerviosas, neurastenia, histerismo, locura, etc., y los tósigos que obran sobre el cerebro. Luego esa vida no es sino una función del organismo, principalmente del sistema nervioso.

Mas: 1.º Todos estos hechos, que manifiestan al contrario la irreducibilidad de lo "psicológico" a lo "fisiológico", se explican suficientemente, ya porque, siendo sensibles, son en parte orgánicos, ya porque, siendo intelectuales, dependen *extrínsecamente* (Cf. n.os 269 y 272) del cuerpo. Solamente manifiestan la unión substancial del compuesto humano, cuyas funciones son todas solidarias las unas de las otras, que dejaremos sentada más adelante. 2.º Además, los materialistas olvidan los hechos inversos, que constituyen lo que hoy día llaman "*influencia de lo moral sobre lo físico*", a saber: *a*) que todos nuestros conocimientos sensitivos ejercen una motricidad específica; asimismo, los conocimientos intelectuales, los cuales dirigen de ordinario nuestra actividad corporal; *b*) que las emociones y los sentimientos van acompañados de reacciones corporales y seguidos de efectos motores característicos; *c*) que la voluntad, sobre todo, rige activamente la orientación de nuestras fuerzas orgánicas. — Observemos, una vez más, la pobreza de la expresión "influencia recíproca de lo físico y de lo moral". Los términos están mal escogidos, por no significar nada preciso; además, con esto se afirma, según parece, un dualismo de substancias individuales distintas, que obran de por sí la una sobre la otra, siendo así que, en realidad, el cuerpo sólo obra humanamente estando informado por el alma (Cf. n.º 149, II).

448. **Unidad del alma humana.** — El hombre no sólo posee la vida intelectiva, sino también las vidas sensitiva y vegetativa, cada una de las cuales exige un principio proporcionado a sus operaciones. El alma espiritual, independiente *per se* de la materia, ¿se basta para ejercer en el compuesto humano esas operaciones inferiores? 1.º Según *Platón* (?), hay tres almas (¿tres grupos de facultades?) en el hombre: espíritu, corazón y deseo. 2.º El *dicotomismo* sólo cuenta dos; tal es la opinión de los maniqueos, de Occam, Bacon, Baltzer, Barthez y Günther. 3.º Según *Aristóteles* y la *mayoría de los escolásticos,* el hombre sólo tiene un alma intelectual, la cual posee de un modo eminente las energías de las almas sensitiva y vegetativa, y preside, por tanto, sola toda su actividad vital. En efecto:

1.º La conciencia nos atestigua que cada uno de nosotros es un ser viviente, que piensa, siente y se nutre. Ahora bien: si tuviéramos varias formas substanciales, habría otros tantos seres vivientes distintos en cada uno de nosotros.

2.º La experiencia nos enseña que una operación intensa sus-

pende las demás, lo que manifiesta que el principio de actividad es único.

Así se explica la mutua influencia que esas tres vidas ejercen la una sobre la otra. La vida vegetativa, nutriendo el organismo y en particular el sistema nervioso, sostiene la vida sensitiva, la cual se debilita con una nutrición insuficiente, se estorba con una actividad demasiado intensa de la vida vegetativa, por ejemplo, durante la digestión, y, a su vez, puede influir sobre la vida orgánica. Por otra parte, la vida sensitiva sirve de substrato a la vida intelectiva, como lo demuestran la historia del desarrollo de la inteligencia en el niño, así como los trastornos causados en la mente por las enfermedades cerebrales.

449. **Su unión substancial con el cuerpo.**— Esa alma espiritual ¿cómo está unida al cuerpo humano? ¿Lo está de una manera substancial, de suerte que le deba conjuntamente el ser cuerpo, viviente, humano, o bien de una manera accidental, moviendo el alma al cuerpo, dirigiéndolo y dominándolo sin comunicarle su acto de existencia, a la manera del piloto que preside la marcha del navío o del arcángel Rafael que obraba sobre el cuerpo humano asumido bajo el cual se mostraba a Tobías?

I. La *unión accidental* se ha enseñado bajo diversas formas:

1.° La del *influjo físico*, de *Platón*, quien concibe el alma y el cuerpo como un motor y un móvil distintos, que obran el uno sobre el otro.

2.° La de los *espíritus animales*, de *Descartes*, los cuales sirven de intermediarios entre el alma-pensamiento y el cuerpo-extensión donde ella está alojada.

3.° La de las *causas ocasionales*, de *Malebranche*, quien niega al cuerpo y al alma toda causalidad eficiente, siendo Dios el único lazo de unión por su acción continua en cada una de esas dos substancias con ocasión de los movimientos de la otra (Cf. n.° 104).

4.° La de la *armonía preestablecida*, de *Leibniz*, quien niega la posibilidad de acción alguna transitiva entre una mónada como el alma y un sistema de mónadas como el cuerpo, y atribuye la concordancia entre los actos de ambos, siempre determinados por sus antecedentes, a una armonía preestablecida desde toda la eternidad por la Providencia (Cf. n.° 72, II).

II. La *unión substancial* es, sobre todo, afirmada en el sistema *animista* de Aristóteles y de la mayoría de los escolásticos, quienes la establecen así:

Es substancial la unión de la que resulta un sujeto existente

y operante uno *per se*. Es así que de la unión del alma espiritual con el cuerpo resulta en el hombre un sujeto uno *per se*: *a*) es un mismo yo, un mismo sujeto, aquel a quien *atribuímos* todas nuestras operaciones así físicoquímicas como vegetativas, sensitivas e intelectivas; *b*) nuestra *conciencia* nos atestigua que es un mismo yo quien se nutre, siente y piensa; quien es agitado por pasiones sensibles y se apasiona por la virtud; *c*) la *mutua dependencia* entre nuestras distintas vidas exige entre el cuerpo y el alma una unidad substancial, única capaz de explicar esa *influencia recíproca de lo físico y de lo moral* de que hemos hablado antes (Cf. n.º 447). — Por otra parte, cuando, al sobrevenir la muerte, se separa el alma del cuerpo, ¿no cesa de ser éste uno, viviente, humano?

Es, pues, el alma quien hace humano todo cuanto el hombre es y hace. Encuéntranse en éste, sin duda, unos elementos materiales, unos órganos, unas actividades físicoquímicas, vegetativas y sensitivas que otros seres poseen. Pero todo esto es utilizado en él para la vida humana; más todavía, penetrado, asimilado y humanizado por el hecho de la "información" por un alma humana, la cual eleva substancialmente, en sí mismos, esos materiales y esas actividades al orden humano, sin contentarse con sobreponerse simplemente a ellos, como muchos se figuran toscamente.

Esta unión debe entenderse en el sentido más estricto, esto es, en el de que el alma espiritual: 1.º Es forma substancial del cuerpo, constituyendo con éste una naturaleza verdaderamente una — la naturaleza humana —, puesto que son conjuntamente el único sujeto de operaciones verdaderamente unas, verbigracia, de la vida sensitiva. 2.º Es forma substancial del cuerpo verdaderamente (no metafóricamente); por sí misma (por la comunicación de su ser físico); esencialmente, para su propio bien, por cuanto la cooperación extrínseca de la imaginación orgánica a su actividad intelectual es lo único que le permite tener un conocimiento distinto de las cosas concretas (Cf. S. Th., *De Anima*, XV); verdades, todas, que la Iglesia definió en el Concilio de Viena, en 1312. 3.º Informa inmediatamente la materia prima del cuerpo, prestándole el ser cuerpo y cuerpo humano, sin mediación de ninguna alma inferior (Cf. n.º 448) ni de ninguna "forma de corporeidad", contrariamente a la opinión de Duns Escoto. Solamente con estas condiciones puede ser el hombre verdaderamente uno; condiciones exigidas, por otra parte, por las leyes generales de la unión de la materia con la forma substancial, de la potencia con el acto (Cf. n.º 62, II, 2).

Siendo el alma espiritual forma substancial del cuerpo, con el que constituye un solo ser existente y viviente (gracias a un acto de existencia común único): 1.º Se halla *presente* toda entera en todo el cuerpo y en cada una de sus partes cuanto a la perfección de su naturaleza, pero no cuanto a todas sus facultades, algunas de las cuales exigen determinado órgano especial, al

paso que otras se ejercitan sin el concurso de ningún órgano. No hay que imaginarla, pues, alojada en el corazón, en el cerebro o en la glándula pineal (Descartes), como un piloto en su gobernalle. Asimismo, el alma sólo se halla presente en su cuerpo y, en consecuencia, no puede obrar al exterior sino mediante la acción de su cuerpo sobre los cuerpos vecinos. Probablemente los procesos sensibles que acompañan a sus operaciones intelectivas pueden emitir unas ondas materiales, que ciertas personas alejadas, especialmente dotadas o de la misma familia, son capaces de sentir e interpretar (hechos de telepatía). 2.º Se halla *multiplicada* tantas veces cuantos son los cuerpos humanos vivientes distintos, ya que cada uno de éstos posee una vida distinta y, por tanto, un principio de vida distinto (contra Averroes, que afirmaba un alma única para todos los hombres y que fué extensamente refutado por Santo Tomás). 3.º Se halla *unida a tal cuerpo* humano determinado, con el que guarda una relación intrínseca de acto a potencia y al cual está perfectamente proporcionada, de suerte que no podría estar unida a otro cuerpo de hombre ni — con mayor razón — de animal (contra la *metempsicosis* de los brahmanes, de Pitágoras y de ciertos teósofos). 4.º *No preexiste* al cuerpo a que está destinada, por cuanto el elemento potencial existe cronológicamente antes que el acto por él recibido (contra Platón, quien considera eternas las almas; contra Orígenes, quien las imagina creadas antes que el mundo visible, y contra Leibniz, quien las concibe formadas todas a la vez en el origen de los siglos y encerradas desde entonces en unos corpúsculos orgánicos que evolucionan sucesivamente y constituyen hombres).

Siendo el alma espiritual creada por Dios perfectamente proporcionada a la materia preparada por los padres, según las disposiciones más o menos perfectas de ésta tiene ella una mayor o menor perfección entitativa y operativa. Así se explican las *diferencias innatas*, intelectuales y morales, que distinguen a los hombres entre sí.

Después de la muerte, el cadáver ya no es un cuerpo humano, sino algo esencialmente distinto, por cuanto ya no está informado por un alma de hombre. No es más que un agregado, sin unidad substancial, de las substancias complejas que químicamente componen el cuerpo humano. Bajo la "información" del alma las formas substanciales de esos componentes no permanecían en estado de acto — puesto que una misma materia no puede tener a la vez dos formas substanciales —, sino solamente en potencia, siendo, con todo, utilizadas sus propiedades por el alma. Desaparecida ésta, las formas substanciales correspondientes a tales propiedades pasan de nuevo al estado de acto.

450. **Origen del alma humana.** — Entre los espiritualistas existen tres principales teorías sobre el origen del alma humana:

I. El *emanatismo* de Pitágoras, de los estoicos, de los maniqueos, de los neoplatónicos, de Spinoza y, en general, de todos los *panteístas* emanatistas. El alma es una emanación de la substancia divina única, bien por división, bien por comunicación. — *Mas* el alma humana no es una emanación de la substancia divina, que es indivisible y posee unas propiedades infinitas que aquélla no manifiesta en modo alguno.

II. El *generacionismo*, que ha revestido varias formas:

1.° El *traducianismo*. El alma sale de una simiente espiritual o material.

2.° Según *Frohschammer* (1821-1893), Dios da a los padres una fuerza creadora.

3.° Según *Rosmini* (1797-1855), los padres engendran un alma sensitiva, que se trueca en intelectiva por la manifestación de la idea de ser hecha a ella por Dios.

Mas el alma humana no proviene de los padres por generación: 1.° Ni por *creación*, por ser Dios el único que puede crear o comunicar el ser en cuanto tal. 2.° Ni gracias a una *simiente espiritual*, puesto que el alma de los padres no puede dividirse. 3.° Ni gracias a una *simiente corporal*, que es impotente para algo espiritual. 4.° Ni por *transformación* del alma sensitiva en espiritual, puesto que aquélla es incapaz de ideas inmateriales.

III. El *creacionismo* de los escolásticos. — El alma es creada por Dios, producida *ex nihilo sui et subiecti*. — En efecto, una substancia independiente de la materia en su existencia lo es también en su *fieri*, en su producción, que no es sino el comienzo de su existencia: "*Unumquodque fit secundum quod est.*" Ahora bien; una producción independiente de todo sujeto es una creación, de la que sólo Dios es capaz.

¿En qué momento es creada por Dios el alma intelectiva? Santo Tomás y muchos escolásticos de la Edad Media no consideraban el huevo ni el semen como elementos vivientes; creían que éste solamente estaba dotado del poder de educir de la materia del huevo, de hacer pasar en éste de potencia a acto un alma vegetativa, la cual, en el organismo suficientemente desarrollado, cedía luego el lugar a un alma sensitiva, y que Dios sólo creaba o infundía el alma intelectiva hacia los cuarenta días, cuando el feto ya había adquirido la organización adecuada al cuerpo humano. En nuestros días los progresos de la Biología han revelado la presencia de la vida en el semen, así como en el huevo, y han mostrado, desde su primer desarrollo, la construcción orgánica, el "designio vital" característico de cada especie, tendiéndose, en consecuencia, más bien a pensar que el alma humana espiritual es creada desde el momento mismo de la fecundación.

451. **Inmortalidad del alma humana.** — La *inmortalidad* consiste en no poder perder la vida:

1.° Ni por *aniquilamiento*, en virtud del cual el ser viviente pasa de la vida a la nada completa, cesa totalmente de existir bajo una forma u otra.

2.° Ni por *corrupción*, en virtud de la cual el ser viviente pasa de un estado substancial a otro, corrompiéndose:

a) ya *directamente (per se)*, si es un compuesto material que se resuelve en sus elementos (materia y forma);

b) ya *indirectamente (per accidens)*, cuando se corrompe directamente aquello de lo cual depende el viviente en su existencia (por ejemplo, el alma de los animales).

Un ser puede gozar de una *inmortalidad:*

1.° *esencial* — si su esencia consiste en existir (solamente Dios);

2.° *natural* — si posee una esencia que no tiene en sí ningún principio de corrupción (los ángeles, el alma humana);

3.° *gratuita* — si tiene en sí un principio de corrupción que se ve impedido de obrar por una intervención sobrenatural de Dios (el cuerpo humano en el estado de justicia original, según el dogma católico).

Esta inmortalidad *personal* es distinta de la inmortalidad:

1.° *panteísta*, la cual consiste en sobrevivir a la muerte, pero sumergido en el "Gran Todo", careciendo de toda vida personal;

2.° *metafórica, subjetiva* (Comte), por la que uno se sobrevive a sí mismo en los beneficios conocidos o desconocidos que ha procurado a la humanidad.

Tres argumentos demuestran que el *alma humana* goza de una *inmortalidad natural y personal:*

I. *Argumento metafísico.* — Es inmortal por naturaleza lo que no es corruptible directa ni indirectamente. Es así que el alma humana no es corruptible: *a*) *directamente*, puesto que, siendo simple, no tiene partes esenciales; *b*) *indirectamente*, puesto que, siendo espiritual, no depende de la materia en su existencia. Luego...

Este argumento, contrariamente a la opinión de ciertos espiritualistas, establece la inmortalidad personal, por cuanto lo que es así incorruptible es el alma determinada de cada hombre (individuada después de la muerte por su relación transcendental a tal cuerpo).

II. *Argumento psicológico.* — La naturaleza de un ser se juzga por su primera y absoluta inclinación natural — ya que esta inclinación no puede tener otra causa que la misma naturaleza así dispuesta —. Es así que el hombre tiene una inclinación de esta clase a vivir siempre. Luego su naturaleza es que viva siempre.

III. *Argumento moral.* — La ley moral: 1.°, para ser eficaz; 2.°, dada la justicia de Dios, debe tener una sanción perfecta. Es así que acá abajo no hay sanción perfecta para los actos internos, ni

siquiera para los actos externos. Luego debe haberla en otra vida del alma, elemento principal de la persona humana responsable.

Este argumento demuestra que hay otra vida, pero no prueba directamente que ésta sea inmortal, a no ser que se demuestre que semejante sanción, para ser verdaderamente eficaz, debe durar por siempre.

De esta suerte dejamos establecida la inmortalidad natural del alma humana incorruptible, no la inmortalidad esencial, propia de solo Dios, en quien la existencia constituye la esencia. Mas ¿no podría quitarle Dios la vida por *aniquilación,* cesando de conservarla en el ser? Indudablemente, podría hacerlo, *atendida su potencia absoluta,* es decir, considerada aisladamente de las demás perfecciones divinas, pero *no atendida su potencia ordenada,* es decir, considerada como unida — como lo está realmente por identidad — con su bondad y su sabiduría. Dios obra, en efecto, con las criaturas de una manera connatural, esto es, conforme a su naturaleza, y conserva, por lo tanto, en el ser las criaturas que ha constituído aptas para esa vida inmortal.

El alma humana *separada de su cuerpo* obra vitalmente, sin cesar, por el hecho de conocerse siempre a sí misma (objeto formal propio) y mediante ella misma, confusamente, a Dios y a las demás criaturas espirituales. Conserva sus especies impresas intelectuales e incorruptibles como ella, pero no puede hacer uso de las mismas por carecer de las imágenes necesarias a su actividad abstractiva. Por esto le infunde Dios unas especies correspondientes a aquéllas, así como sobre todas las cosas que le interesan mientras se halla en tal estado (Cf. n.º 271).

452. **La persona humana.** — Ahora se comprende fácilmente que el ser humano, aunque ocupe el último puesto en la jerarquía de las substancias intelectuales por su unión con un cuerpo, es la más perfecta de las criaturas materiales. No es solamente un *individuo,* un ser distinto *indivisum in se, divisum a quocumque alio,* una unidad que ocupa en el tiempo una porción determinada de espacio en medio de una multitud de otras unidades, como las hay dondequiera en el mundo inanimado o viviente, sino también una *persona.* Hemos analizado (Cf. n.º 405) los *caracteres psicológicos* de la personalidad: entendimiento consciente de sí y voluntad libre. Veremos en Moral sus *caracteres morales:* responsabilidad, capacidad de derechos y de deberes e independencia de todo fin creado. Acabamos de establecer su *carácter metafísico,* a saber, la espiritualidad, la independencia de su naturaleza respecto a la materia en su existencia — la única que permite verdaderamente al ser humano subsistir, poseer en sí solo su propio acto de existir, en una palabra: ser constituído persona (Cf. n.º 86).

Este carácter es la raíz y explicación de todos los demás. Por no depender el hombre de la materia en su ser, es independiente de ella en su actividad; conoce lo inmaterial, lo universal, el ser en general; puede querer la felicidad y permanecer libre en presencia de los bienes imperfectos; es responsable de sus actos, capaz de deberes y, por lo tanto, de derechos; está destinado a Dios, el único que puede satisfacer ese entendimiento y esa voluntad ávidos de verdad total y de bien perfecto; puede desempeñar de veras su papel en el escenario del mundo, como los actores, como las "personae" del teatro antiguo.

Esta distinción escolástica entre la individualidad y la personalidad se encuentra, bajo diversos términos, en los penetrantes análisis con que León Daudet pone de relieve las perpetuas luchas que se desarrollan en nosotros — y de las que nuestra personalidad sale a cada instante robustecida o disminuída — entre el "*yo*", es decir, el conjunto físico y moral del individuo que abarca las aportaciones hereditarias, los "heredismos", preponderantes en los "heredos", y el "*sí*", a saber, "la esencia de la personalidad, extraída de esas aportaciones mediante la eliminación, equilibrio o fusión de las mismas, constituyendo un ser original y nuevo, percibido como tal por la conciencia".

"Mas — dice con gran acierto el P. Garrigou-Lagrange (*Le sens commun,* pág. 333) — el hombre sólo será verdaderamente una *persona,* un *per se subsistens* y un *per se operans* en la medida en que la vida de la razón y de la libertad domine en él la de los sentidos y de las pasiones; sin esto, permanecerá, como el animal, un simple *individuo,* esclavo de los acontecimientos y de las circunstancias, siempre a remolque de alguna otra cosa, incapaz de dirigirse a sí mismo; sólo será una parte, sin poder aspirar a ser un todo. La *individualidad* que nos distingue de los seres de la misma especie proviene del cuerpo, de la materia, que ocupa tal porción de espacio distinta de la ocupada por otro hombre. Por nuestra individualidad somos esencialmente dependientes de tal medio, de tal clima, de tal herencia; somos griegos, latinos o sajones. Jesucristo era judío. La *personalidad,* por el contrario, proviene del alma, es la subsistencia misma del alma independientemente del cuerpo. Desenvolver la propia individualidad es vivir la vida egoísta de las pasiones, erigirse en centro de todo y acabar, finalmente, siendo esclavo de los incontables bienes pasajeros que nos reportan un miserable goce momentáneo. En cambio, la personalidad se acrece en la medida en que el alma, elevándose por encima del mundo sensible, se adhiere más estrechamente con el entendimiento y la volun-

tad a lo que constituye la vida del espíritu. Los filósofos han columbrado, pero los santos, sobre todo, han comprendido que el pleno desarrollo de nuestra pobre personalidad consiste en perderla de algún modo en la de Dios, el único que posee la personalidad en el perfecto sentido de esta palabra por ser el único que es absolutamente independiente en su ser y en su acción." El objeto de la Moral consistirá en hacer ver cómo el hombre, provisto y armado de sus hábitos intelectuales y morales, despliega lo mejor posible su personalidad elevándose, con la fidelidad práctica a la ley moral, hasta Dios, su fin último, el único capaz de hacerle plenamente dichoso en el goce consciente y ordenado de todo aquello para lo cual ha sido creado.

NOCIONES DE ESTÉTICA

La palabra "Estética", que etimológicamente significa ciencia de las sensaciones (αἰσθητικὴ τέχνη), sentido que todavía le atribuye Kant en la Estética transcendental, designa más bien hoy, a partir de Baumgarten (1714-1762), la ciencia de lo bello y de sus manifestaciones artificiales, que son las bellas artes.

453. **Lo bello.** — Podemos dar de lo bello una *definición,* bien *subjetiva,* atendidos los efectos psicológicos que en nosotros produce, bien *objetiva,* esencial, atendidas las condiciones que debe realizar en sí mismo el objeto bello.

Definición subjetiva. — Desde este punto de vista *Santo Tomás* lo define: *"Id cuius apprehensio placet"* (*S. Th.,* 1.ª 2.ae, q. 27, a. 1, ad 3), es decir, aquello que deleita por el solo hecho de ser conocido intuitivamente por el entendimiento y por los sentidos superiores (la vista y el oído, los únicos que perciben sus objetos de una manera plenamente objetiva). Este goce se traduce: 1.º, por un *sentimiento* característico, admirativo, desinteresado, contagioso; 2.º, por un *juicio* que estimamos de valor universal compartido por nuestros semejantes. De aquí que el goce estético y el amor a lo bello sean útiles al individuo, a quien elevan por encima de su egoísmo, y a la sociedad, para la cual son una fuente de unión, superior a los intereses individuales contrarios.

Definición objetiva. — Según *Santo Tomás,* un objeto para ser bello debe realizar tres condiciones que conviene entender bien: 1.º, *integridad,* perfección del objeto tal como se da, aunque sea incompleto; por ejemplo, el simple torso de una estatua mutilada puede ser un torso bello; 2.º, *proporción,* conveniencia, armonía entre las partes, variable según los objetos y los fines, pero a propósito

para hacer resplandecer en tal materia determinada una forma inteligible; 3.°, *brillo, esplendor* de la forma (en el sentido metafísico de la palabra), idea o sentimiento, que irradie a través de sus velos sensibles, sin exigir un penoso esfuerzo de abstracción. Todas estas condiciones se hallan resumidas en la fórmula: *La belleza es el resplandor de la forma sobre las partes proporcionadas de la materia.* Trátase aquí, sobre todo, como se echa de ver, de lo bello connatural al hombre — cuyo entendimiento depende de los sentidos —, donde el brillo de la forma inteligible es captado en y por lo sensible.

¿*Por qué* tal objeto produce el goce estético, agrada al ser visto? Los *escolásticos* lo explican así: Cuando conocemos un objeto, unificamos sus elementos sensibles e inteligibles en un conjunto único, para abstraer a éstos de aquéllos. Si esta unidad de proporción se encuentra ya en el objeto, si lo sensible hace resplandecer en él armónicamente lo inteligible, experimentamos una satisfacción natural en nuestras facultades cognoscitivas, principalmente en el entendimiento, por el hecho de convenirles el objeto en cuanto objeto conocido. Ese goce podrá ser, pues, distinto según los sujetos, atendidas sus disposiciones intelectuales (sus "hábitos") más o menos perfectas, atendido el orden ideal que ellos conciben — variable según la formación recibida — y que con placer hallan realizado en los objetos que estiman bellos. Así, hay obras maestras que, para ser gustadas, exigen cierta preparación intelectual; una belleza poco familiar suele dejarnos indiferentes, verbigracia, en la pintura japonesa. El *ideal* no es, pues, como dice Platón, un recuerdo de la Belleza eterna que poseemos al nacer, ya que sería idéntico en todos, y tendrían todos el mismo gusto.

Lo bello *se distingue:* 1.°, de lo *útil,* que *per se* provoca un sentimiento interesado, y del cual va de hecho separado frecuentemente; 2.°, de lo *verdadero,* que alumbra la inteligencia, se le impone a la luz de la evidencia y da el goce de conocer lo real, sin presentar siempre los elementos de lo bello (por ejemplo: $2 + 2 = 4$); al paso que lo bello atrae, se hace amar y ocasiona un goce sobreabundante, que proviene del objeto perfectamente proporcionado en sí a nuestras facultades de conocimiento; un cuadro verdadero, fiel puede no ser bello; 3.°, del *bien* en general, del que la belleza no es sino una especie; del *bien moral,* con el que no guarda ninguna relación esencial, si bien va acompañado de él en el estado perfecto; 4.°, de lo *agradable,* que deleita a uno cualquiera de los sentidos; 5.°, de lo *sublime* (matemático o dinámico), caracterizado por

su grandeza y su potencia; 6.°, de lo *lindo,* armonía sin grandeza; 7.°, de lo *gracioso,* que resulta de la suavidad en los movimientos.

Respecto a lo *feo,* inspira disgusto y se distingue de lo *ridículo,* que resulta de una desproporción, sobre todo imprevista, sin consecuencias enojosas, y cuya percepción causa esas espiraciones bruscas que llamamos risa (propia del hombre, el único que a la vez puede percibir lo ridículo y prorrumpir en tales espiraciones).

454. **El arte.** — En el *sentido general* del vocablo, arte es la buena manera de proceder en la acción productora de una obra cualquiera: "*Recta ratio factibilium.*" De este modo definían los escolásticos ese hábito intelectual, que distinguían claramente de la ciencia así especulativa como práctica, de la que el arte viene a ser la prudente aplicación. En el *sentido estricto* en que lo toman los autores modernos y que aquí nos ocupa, arte es *la expresión reflexiva de la belleza bajo una forma sensible.* Trátase, pues, únicamente de las *bellas artes.*

Origen. — Como toda imagen, las formas sensibles bellas provocan en nosotros una motricidad específica, en virtud de la cual imitamos naturalmente la actitud de las mismas o experimentamos los sentimientos que ellas expresan. De ahí nace, en un ser dotado de una tendencia innata a la imitación, al lenguaje, como es el hombre, el deseo de reproducirlas — con frecuencia para conservar las efímeras bellezas de la naturaleza —, incluso idealizándolas merced a su imaginación creadora, si se le antojan imperfectas.

División. — Siendo los dos sentidos capaces de percibir lo bello la vista y el oído, distínguense las artes: 1.° *Plásticas,* que desarrollan sus obras en el espacio, generalmente preciso, pero son incapaces de representar el movimiento y la sucesión de los actos. Son: *a*) la *pintura,* que emplea las líneas y los colores en una superficie plana; *b*) la *escultura,* que sólo utiliza las formas en relieve; *c*) la *arquitectura,* arte complejo, de finalidad estética y práctica a la vez. 2.° *Fonéticas,* que desarrollan sus obras en el tiempo, expresando directamente las ideas y los sentimientos del alma. Son: *a*) la *música,* la más expresiva de todas las artes para traducir los sentimientos complejos, pero la menos precisa y, en consecuencia, expuesta a múltiples interpretaciones; *b*) la *elocuencia; c*) la *poesía.* El arte más completo es, según parece, la poesía cantada y acompañada de danzas, encanto a la vez del espíritu, del oído y de la vista, tal como la realizaba el teatro griego en la antigüedad.

Elementos. — 1.º *Materiales:* son los signos, naturales o convencionales, consistentes en líneas, colores, sonidos y palabras. 2.º *Formal:* es la forma inteligible, la cosa significada: idea, sentimiento, pasión. El *idealismo exagerado,* que sacrifica el elemento material, incurre en la aridez y produce unas obras convencionales ridículas o ininteligibles; el *materialismo realista,* que descuida el elemento formal, ofrece copias de la realidad desprovistas de interés; el *espiritualismo,* adaptándose a la naturaleza humana, sensible e intelectual a la vez, pugna por hacer resplandecer una idea o un sentimiento en una materia debidamente adaptada.

Procedimientos. — 1.º La *imitación* de las bellezas de la naturaleza, necesaria en ciertas artes, como la pintura y la escultura, no es, con todo, el fin del arte, cual pretende el *realismo.* Ajena a ciertas artes, verbigracia, a la poesía, no ofrece de sí otra cosa que el interés de la dificultad vencida. ¿Para qué reproducir exactamente, de una manera que resulta siempre imperfecta, un objeto que tenemos ante los ojos y que es a su vez imperfecto? El error del realismo consiste en creer que la forma sensible es buscada por sí misma, siendo así que no debe ser más que un signo espléndido de una forma inteligible. 2.º La *idealización,* necesaria así para remediar las imperfecciones de las bellezas naturales como para acentuar razonablemente el carácter expresivo de las formas sensibles, por vía de eliminación, de adición, de transcendencia: "*Ars homo additus naturae*", decía Bacon.

Reglas. — El arte, contra lo que suele decirse, está sujeto a unas reglas objetivas, pero difíciles de definir: leyes resultantes de la armonía natural de las formas sensibles, de la perfección normal de los tipos de ser representados; leyes que descansan, asimismo, en la natural jerarquía de las facultades, la cual exige que la idea no quede ahogada bajo la forma sensible y que la imaginación o la sensibilidad no sean satisfechas en detrimento de la inteligencia; leyes reveladas por la observación de la naturaleza, el estudio de las obras maestras y la crítica de maestros competentes.

Arte y moral. — El arte que se propone realizar lo bello es distinto *per se* de la moral, que persigue el bien supremo del hombre. ¿Quiere esto decir que es independiente de ella? No, por cierto, ya que los actos del artista son también actos humanos, que, en cuanto tales, están sujetos a la ley moral. Serán moralmente buenos en la medida en que la obra producida sea conforme a la ley moral: 1.º, ya directamente, haciendo resplandecer y amar la belleza del bien moral,

de la virtud; 2.º, ya indirectamente: *a*) no incitando al mal con una atracción desordenada a las cosas sensibles; *b*) elevando el alma, por encima de las preocupaciones egoístas, a sentimientos nobles e inclinándola a Dios, fuente de toda belleza. "Nada hay bello más que Dios, dice Joubert (1754-1824). Después de Dios la cosa más bella es el alma; después del alma el pensamiento, y después del pensamiento la palabra. En consecuencia, un alma es tanto más bella cuanto más se asemeja a Dios; un pensamiento es tanto más bello cuanto más se asemeja a un alma; una palabra es tanto más bella cuanto más se asemeja a un pensamiento."

APÉNDICE

LAS VEINTICUATRO TESIS TOMISTAS

455. **Exposición.** — En diversas ocasiones, como hemos dicho (Cf. n.º 5), los Papas, defensores de la razón humana en su investigación de la verdad natural y sobrenatural, han impuesto a las escuelas católicas la obligación de enseñar la filosofía de Santo Tomás de Aquino; pero ha ocurrido que la mente del Doctor Angélico se ha expuesto e interpretado de muy diversas maneras por maestros que todos pretendían dar fielmente la doctrina del Santo. Para poner término a semejante situación y disipar la confusión que de ahí resultaba, algunos profesores redactaron veinticuatro tesis, en las que a su parecer se expresaba el verdadero pensamiento de Santo Tomás, y las sometieron al examen de la Sagrada Congregación de Estudios. Ésta contestó por orden del papa Pío X, en 27 de julio de 1914, que dichas tesis contienen realmente la auténtica doctrina del santo Doctor en sus líneas principales: "*Eas plane continere sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora.*" En consecuencia, constituyen unas directivas seguras, "*tutae normae directivae*", para el filósofo y el teólogo católicos, dispuestos a seguir escrupulosamente el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico conforme a lo prescrito por el Código de Derecho Canónico (c. 1366, § 2). Hedlas aquí en su texto latino, acompañado de una traducción castellana lo más fiel posible. Van entre paréntesis los números de este MANUAL en los que aparecen más o menos desarrolladas (1).

(1) Es verdad lo que el autor dice; pero también es verdad que, declarando los Sumos Pontífices el sentido de estas recomendaciones, Benedicto XV y antes León XIII reconocieron que daban *plena libertad* a todos para que siguiésemos o no estas veinticuatro tesis (por ejemplo, en el punto que los tomistas creen más fundamental de ellas, que es la ilimitación del acto, con su corolario de la distinción real entre esencia y existencia); lo cual Pío XI, en 29 de junio de 1923, corroboró afirmando que "nadie ha de ser impedido de seguir la opi-

I. *Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tanquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.*

La potencia y el acto dividen el ser de tal suerte que todo cuanto existe, o bien es acto puro, o bien se compone necesariamente de potencia y de acto como principios primeros e intrínsecos (n.º 61).

II. *Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.*

El acto, por ser perfección, no se limita sino por la potencia, que es capacidad de perfección. Por consiguiente, en el orden en que el acto es puro, no existe sino ilimitado y único; y donde es finito y múltiple, entra en verdadera composición con la potencia (n.º 62).

III. *Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac, tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.*

Por esto Dios es el único que subsiste en la razón absoluta del mismo ser, el único simplicísimo; todas las demás cosas que participan del ser tienen una naturaleza que limita el ser, y constan de esencia y existencia como de principios realmente distintos (números 64-69).

IV. *Ens quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de*

---

nión que le parezca más verosímil entre aquellas de que se disputa entre las escuelas católicas por los autores de más nombradía"; lo cual fué también ratificado por Pío XII el 24 de junio de 1939 y posteriormente. (Véanse citados algunos de estos textos en la revista *Cristiandad*, núm. 107, septiembre de 1948, págs. 377 y 378.) Ya es sabido que Suárez, el Doctor eximio, discrepa de algunas de estas veinticuatro tesis, y con él todos los que le siguen y otros escolásticos, los cuales admitimos de grado ser llamados "tomistas" en un sentido más amplio, es decir, en cuanto reconocemos en Santo Tomás al Doctor universal, cuyas directrices fundamentales seguimos; pero no precisamente por defender todas estas veinticuatro tesis, algunas de las cuales nos parece que no están demostradas; y sobre otras se discute, aun entre los mismos tomistas, sobre si ciertamente contienen o no, hablando desde el punto de vista histórico, el pensamiento de Santo Tomás, o más bien la interpretación que otros dieron de él, como, por ejemplo, de Egidio Romano (véase E. HOCEDEZ, *Aegidii Romani, Theoremata de esse et essentia,* Lovaina, 1930; CHOSSAT, etc.) y Cayetano, aun dado caso de que el pensamiento de Santo Tomás hubiera permanecido invariable a través de todas sus obras. — *(N. del R.)*

creaturis dicitur; nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.

El ser, que recibe su denominación del verbo ser, se dice de Dios y de las criaturas de una manera no unívoca ni tampoco del todo equívoca, sino análoga, con una analogía así de atribución como de proporcionalidad (n.º 121).

V. *Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis sive accidentibus: ea vero, nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.*

Hay, además, en toda criatura composición real de un sujeto subsistente con unas formas sobreañadidas o accidentes; composición que sería ininteligible si la existencia no fuese realmente recibida en una esencia distinta de ella (n.º 80).

VI. *Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto.*

Además de los accidentes absolutos hay un accidente relativo, esto es, una relación a algo. Aun cuando esta relación no signifique según su propia razón algo inherente a un sujeto, tiene, sin embargo, muchas veces su causa en las cosas, y, por consiguiente, una entidad real distinta del sujeto (n.º 93).

VII. *Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.*

La criatura espiritual es enteramente simple en su esencia. Pero quedan en ella dos composiciones: de esencia y existencia y de substancia y accidentes (n.º 63).

VIII. *Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur.*

En cambio, la criatura corporal está compuesta, en cuanto a su misma esencia, de potencia y acto; potencia y acto del orden de la esencia que se designan con los nombres de materia y forma (n.º 73).

IX. *Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.*

Ninguna de esas dos partes existe *per se,* ni se produce o corrompe *per se,* ni se incluye en un predicamento sino reductivamente, como principio substancial (n.° 75).

X. *Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens.*

Aunque la extensión en partes integrales se sigue de la naturaleza corpórea, no es lo mismo para un cuerpo ser substancia y ser extenso. La substancia, en efecto, de suyo es indivisible; no, ciertamente, a manera de un punto, sino a manera de aquello que se halla fuera del orden de la dimensión. En cambio, la cantidad, que da la extensión a la substancia, difiere de ésta realmente y es un verdadero accidente (n.° 92).

XI. *Quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.*

La materia signada por la cantidad es el principio de la individuación, es decir, de la distinción numérica — imposible en los puros espíritus — entre individuos de una misma naturaleza específica (n.° 75).

XII. *Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.*

Esta misma cantidad hace que un cuerpo se halle circunscriptivamente en un lugar y que, por ninguna potencia, pueda estar de este modo más que en un solo lugar (n.° 95).

XIII. *Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.*

Los cuerpos se dividen en dos categorías: unos son vivientes y otros carecen de vida. En los vivientes, para que en un mismo sujeto haya *per se* una parte moviente y otra movida, la forma substancial, designada con el nombre de alma, requiere una disposición orgánica, o sea, partes heterogéneas (n.os 131 y 138).

XIV. *Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et, cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.*

Las almas del orden vegetativo y sensitivo no subsisten *per se* ni son *per se* producidas; solamente existen en calidad de principio por el cual existe y vive el ser viviente; y como dependen enteramente de la materia, por el mero hecho de corromperse el compuesto se corrompen ellas *per accidens* (n.os 139-142).

XV. *Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.*

Por el contrario, subsiste *per se* el alma humana, la cual, cuando puede ser infundida a un sujeto suficientemente dispuesto, es creada por Dios, y es de su naturaleza incorruptible e inmortal (números 447-452).

XVI. *Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.*

La misma alma racional se une al cuerpo de tal suerte que es su forma substancial única, y por ella el hombre es hombre y animal y viviente y cuerpo y substancia y ser. El alma presta, pues, al hombre todos los grados esenciales de perfección; además, comunica al cuerpo el acto de existencia con que ella existe (n.os 448 y 449).

XVII. *Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur; posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.*

Dos órdenes de facultades, orgánicas las unas y las otras inorgá-

nicas, dimanan del alma humana por natural resultancia. Las primeras, a las cuales pertenece el sentido, tienen por sujeto al compuesto; las segundas, sólo al alma. El entendimiento es, pues, una facultad intrínsecamente independiente de todo órgano (n.os 159 y 438).

XVIII. *Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.*

A la inmaterialidad sigue necesariamente la intelectualidad, y de tal suerte que a los grados de alejamiento de la materia responden los grados de intelectualidad. El objeto adecuado de la intelección es, en general, el mismo ser; mas el objeto propio del entendimiento humano, en el presente estado de unión [con el cuerpo], se circunscribe a las quiddidades abstraídas de las condiciones materiales (n.os 178, 268, 269, 275-280 y 318).

XIX. *Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.*

Recibimos, pues, de las cosas sensibles el conocimiento. Mas, como lo sensible no es inteligible en acto, además del entendimiento formalmente inteligente hay que admitir en el alma una virtud activa, que abstraiga de las imágenes las especies inteligibles (n.os 282-284).

XX. *Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.*

Por estas especies [inteligibles] conocemos directamente los objetos universales; los objetos singulares los conocemos con los sentidos y también con el entendimiento por un retorno a las imágenes. Al conocimiento de las cosas espirituales nos elevamos por analogía (n.os 270 y 275).

XXI. *Intellectum sequitur, non praecedit voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni*

parte explens appetitum; sed inter plura bona, quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit.

La voluntad sigue al entendimiento, no le precede, y apetece necesariamente aquello que se le presenta como un bien que sacia por completo el apetito; pero elige libremente entre los diversos bienes a ella propuestos como apetecibles por un juicio reformable. La elección sigue, pues, al último juicio práctico; pero es la voluntad quien hace que éste sea el último (n.os 366 y 378-383).

XXII. *Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem: a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam: a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit et dirigit in finem.*

No percibimos la existencia de Dios con una intuición inmediata ni la demostramos *a priori;* pero sí *a posteriori,* esto es, por las criaturas, arguyendo de los efectos a la causa, es decir: de las cosas que se mueven y no pueden ser el principio adecuado de su movimiento, a un primer motor inmóvil; de que las cosas del mundo proceden de causas subordinadas entre sí, a una primera causa no causada; de las cosas corruptibles, por igual indiferentes a existir y a no existir, a un ser absolutamente necesario; de los seres que, según unas disminuídas perfecciones de ser, vivir y entender, más o menos son, viven y entienden, a aquel que es suma inteligencia, suma vida y sumo ser; finalmente, del orden del universo, a una inteligencia separada que ha ordenado y dispuesto las cosas y las dirige a un fin (Cf. t. II, n.os 839-842).

XXIII. *Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur; et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.*

Se señala bien el constitutivo de la Esencia divina, en su concepto, diríamos, metafísico, identificándola con la subsistente actualidad del mismo ser; en otros términos, diciendo que es el mismo Ser subsistente; y esto mismo da la razón de su perfección infinita (n.os 68 y 88; Cf. t. II, n.º 858).

XXIV. *Ipsa igitur puritate sui esse, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cuiuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa.*

Por la pureza misma de su ser se distingue, pues, Dios de todas las cosas finitas. Colígese de aquí, en primer lugar, que el mundo sólo pudo proceder de Dios por creación; en segundo lugar, que la virtud creadora que de suyo primariamente tiene por término al ser en cuanto tal, ni por milagro es comunicable a ninguna naturaleza finita; finalmente, que ningún agente creado influye en el ser de un efecto cualquiera, si no es movido por la Causa primera (n.os 68, 62, III, y 104; Cf. t. II, n.º 864).

BIBLIOGRAFÍA [1]

A petición de muchos de nuestros colegas en la cátedra hemos redactado una lista, muy incompleta, sin duda, de obras que puedan servir, así a los profesores como a los alumnos, para desarrollar la doctrina brevemente expuesta en este Manual. *Exceptuadas las obras de Santo Tomás de Aquino, todos los libros indicados, salvo uno que otro, están escritos en francés; algunos de ellos, señalados con un asterisco, se citan con las más expresas reservas. No se mencionan en esta lista las obras clásicas de los grandes filósofos, cuyos títulos son ya comúnmente conocidos.*

I. — Obras de Santo Tomás

Opera omnia: Edición Vivès, y edición de León XIII, Roma.

Las principales obras filosóficas son:

La *Summa theologica* (1267-1274), que se divide en tres partes (1.ª, 2.ª y 3.ª), la segunda de las cuales se subdivide en dos partes (1.ª 2.ae y 2.ª 2.ae); luego en cuestiones, artículos, objeciones, cuerpo del artículo y respuestas a (ad) cada una de las objeciones. Por ejemplo, la referencia: 2.ª 2.ae, q. 189, a. 10, ad 3, indica la segunda subdivisión de la segunda parte, cuestión 189, artículo 10, respuesta a la tercera objeción. — Las ediciones latinas de esta obra son muy numerosas. En Francia contamos con las versiones de Lachat, de Drioux, y sobre todo de Pègues, ampliamente comentada (2). Existen ediciones manuales en latín (Blot) y en latín y francés, con breves comentarios (Desclée). La *Summa contra gentiles* (1258-1260); los *Comentarios a los*

(1) Van citadas en castellano las obras que sabemos han sido vertidas a nuestro idioma. — *(N. del T.)*

(2) En España podemos mencionar la traducción castellana por Hilario Abad de Aparicio, en cinco tomos (1880-1883). Recientemente la Biblioteca de Autores Cristianos ha emprendido una traducción castellana. Véase también la traducción del *De ente et essentia,* publicada por la Colección "Lux", Editorial Atlántida, 1949, 2.ª ed. En la Argentina se han publicado recientemente otras traducciones, como del *Compendio de Teología.* Por lo demás, preferimos respetar la bibliografía tal como la da el autor, pero el lector español podrá completarla consultando la lista de la Bibliografía española e hispanoamericana que ha sido publicada en la revista *Pensamiento* (Madrid, 1945 y sigs.), a partir de la de 1940. — *(N. del R.)*

cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo (1254-1256); *De esse et essentia* (1256), ed. y trad. Bruneteau, Bloud; las *Quaestiones disputatae; De veritate* (1256-1259), *De potentia* (1259-1263), *De malo* (1263-1268), *De spiritualibus creaturis* (1269), *De anima* (1270), etc., ed. Marietti, Turín; *Quaestiones quodlibetales* (1270), ed. Marietti, Turín, y Lethielleux, París; *Compendium theologiae* (1272); *Comentarios a las obras de Aristóteles* (1261-1272); *Comentarios al tratado De Trinitate de Boecio* (1258), ed. Marietti y Alcan.

II. — Obras de carácter general

Charles, *Lectures de philosophie*, Belin; — Hoffmans, *La philosophie et les philosophes: Répertoire bibliographique*, Bruselas, Dewit;—Mons. d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, J. de Gigord; — Lenoble, *Recueil de compositions philosophiques*, J. de Gigord; — Maritain, *Éléments de Philosophie*, I, Téqui; — *Anti-moderne (Revue des Jeunes)* — *Théonas*, N. Lib. Nationale; — Roure, *Doctrines et problèmes*, Téqui; — Termier, *La joie de connaître*, N. Lib. Nationale.

Barbedette, *Histoire de la Philosophie*, Baston et Berche; — V. Delbos, *Figures et doctrines de philosophes* — *La philosophie française*, Plon; — Cardenal González, *Historia de la Filosofía*, Sáenz de Jubera Hnos.; — Parodi, **La philosophie contemporaine en France*, Alcan.

III. — Filosofía escolástica

Hamelin, *Le système d'Aristote*, Alcan; — Lalo, *Aristote*, Mellottée.

Blanc, *Traité de philosophie scolastique*, Vitte; — Farges y Barbedette, *Cours de philosophie scolastique*, Berche et Tralin; — Farges, *Études philosophiques*, ibídem; — Gény, *Questions d'enseignement et de philosophie scolastique*, Beauchesne; — Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Payot; — Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir, Kain; — Kleutgen, *La philosophie scolastique*, Gaume; — Cardenal Mercier, *Curso de Filosofía*, B. del Amo; — Miles Christi, *L'introduction de la scolastique dans l'enseignement secondaire*, Bloud; — Petitot, *Introduction à la philosophie traditionnelle et classique*, Beauchesne;—Richard, *Introduction à l'étude et à l'enseignement de la scolastique*, Bonne Presse; — G. Truc, **Le retour à la scolastique (Renaissance du Livre)*; — De Wulff, *Histoire de la philosophie médiévale*, Alcan.

Didiot, *Vie de Saint Thomas d'Aquin*, Desclée; — Forest, *Saint Thomas d'Aquin*, Mellottée; — Gilson, *Le Thomisme*, Vrin — *Saint Thomas d'Aquin*, Gabalda; — Ghéon, *Le triomphe de Saint Thomas d'Aquin (Vie spirituelle)*; — Grabmann, *Santo Tomás de Aquino, Introducción al estudio de su personalidad y su doctrina*, "La Ciencia Tomista"; — *La Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, N. Lib. Nationale; — Hugon, *Las veinticuatro tesis tomistas*; — Lavaud, *Saint Thomas, guide des études*, Téqui; — Legendre, *Introduction à l'étude de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Bloud; — Mandonnet, *Saint Thomas d'Aquin*, Gabalda; — Mandonnet y Destrez, *Biblio-*

graphie thomiste, Le Saulchoir, Kain; — PEILLAUBE, *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás,* Edit. Litúrgica Española; — PÈGUES, *Initiation thomiste,* Téqui; — SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin,* Alcan; — SIMON, *Pour lire Saint Thomas,* Bonne Presse; — TRUC, **La pensée de Saint Thomas d'Aquin,* Payot.

IV. — LÓGICA

GOBLOT, **Traité de Logique,* Colin; — *Logique de Port-Royal,* Hachette; — MARITAIN, *Éléments de Philosophie,* II, Téqui; — Cardenal MERCIER, *Lógica,* B. del Amo; — RICHARD, *La philosophie du raisonnement,* Bonne Presse.

V. — ONTOLOGÍA

DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme,* Beauchesne; — FARGES, *La philosophie de M. Bergson,* Bonne Presse; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun,* N. Lib. Nationale; — MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique,* Alcan; — MARITAIN, *Éléments de Philosophie,* I, Téqui; — *La philosophie bergsonienne,* Rivière; — N. MAURICE-DENIS, *L'être en puissance d'après Aristote et Saint Thomas,* Rivière; — Cardenal MERCIER, *Ontología,* B. del Amo; — DE REGNON, *La métaphysique des causes,* Téqui; — VALENSIN, *A travers la métaphysique,* Beauchesne.

BERTHOUD, **Les nouvelles conceptions de la matière et de l'atome,* Doin; — BRUNSCHWIG, **L'expérience humaine et la causalité physique,* Alcan; — REY, **La philosophie moderne,* Flammarion.

VI. — PSICOLOGÍA: VIDA VEGETATIVA

CL. BERNARD, *La science expérimentale,* París, Baillière; — H. COLIN, *De la matière à la vie,* Beauchesne; — Dr. Remy COLLIN, *Physique et métaphysique de la vie,* Doin; — DASTRE, **La vie et la mort,* Flammarion; — DELAGE y GOLDSMITH, **Les théories de l'évolution,* Flammarion; — DRIESCH, *Philosophie de l'organisme,* Rivière; — J. H. FABRE, *Souvenirs entomologiques,* Delagrave; — *Sa vie,* por Fabre, Vitte; — Dr. GRASSET, *Los límites de la biología,* Sáenz de Jubera Hnos.; — *Le biologie humaine,* Flammarion — *Le dogme transformiste (Renaissance du Livre);* — GUIBERT y CHINCHOLE, *Los Orígenes,* Editorial Litúrgica Española; — SAGERET, *Le système du monde,* Alcan; — VALLERY-RADOT, *Vie de Pasteur,* Hachette; — Dr. VIALLETON, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes: Critique morphologique du transformisme,* Doin.

VII. — PSICOLOGÍA SENSITIVA E INTELECTIVA

ALIBERT, *La psychologie thomiste et les théories modernes,* Beauchesne; — BAUDIN, *Psychologie,* J. de Gigord; — DUMAS, **Traité de Psychologie,* Al-

can; — DWELSHAUVERS, *La psychologie française contemporaine,* Alcan; — W. JAMES, **Précis de Psychologie,* trad. Baudin, Rivière; — Cardenal MERCIER, *Psicología,* B. del Amo; — *Los orígenes de la psicología contemporánea,* Sáenz de Jubera Hnos.; — DE LA VAISSIÈRE-PALMÉS, *Psicología experimental,* Subirana; — *Psychologie pédagogique,* Beauchesne.

ARNOULD, *Ames en prison,* Oudin; — BINET, *Les idées modernes sur les enfants,* Flammarion; — GARDAIR, *La connaissance,* Lethielleux; — GREDT, *Unsere Aussenwelt,* Innsbrück, Verlagsanstalt Tyrolia; — *De cognitione sensuum,* Roma, Desclée (brillantes defensas, la primera de las cuales es más extensa, del inmediatismo de la sensación); — LE GUICHAOUA, *L'âme et Dieu,* Lethielleux; — H. KELLER, *Sourde, muette et aveugle,* Juven; — Dr. MARIE, *Questions neurologiques d'actualité,* Masson; — PEILLAUBE, *Les images,* Rivière; — DE LA SIZERANNE, *Les aveugles par un aveugle,* Hachette; — VILLEY, *Le monde des aveugles,* Flammarion.

BINET, **Étude expérimentale de l'intelligence,* Schleicher; — LIBERATORE, *Traité de la connaissance intellectuelle,* Lethielleux; — MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence,* N. Lib. Nationale; — OLLÉ-LAPRUNE, *La raison et le rationalisme,* Perrin; — PEILLAUBE, *Théorie des concepts,* Lethielleux; — PIAT, *L'idée,* J. de Gigord; — ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas,* Beauchesne; — SERTILLANGES, *La vie intellectuelle (Revue des Jeunes).*

EYMIEU, *El gobierno de sí mismo,* G. Gili; — GARDAIR, *Les passions et la volonté,* Lethielleux; — JANVIER, *Las pasiones; La libertad;* — PAYOT, **La formation de la volonté,* Alcan; — ROLAND-GOSSELIN, *L'habitude,* Beauchesne.

L. DAUDET, *Œuvre philosophique,* N. Lib. Nationale; — *Le rêve éveillé,* Grasset; — GILLET, *La educación del carácter;* — GRASSET, *Le psychisme inférieur,* Rivière; — GUIBERT, *El carácter;* — LAUMÔNIER, **Freud;* — MALAPERT, *Les éléments du caractère,* Alcan.

ACLOQUE, *Merveilles du monde animal,* Bonne Presse; — DE BONNIOT, *La bête comparée à l'homme,* Téqui; — BOUVIER, *Habitudes et métamorphoses des insectes — La vie psychique des insectes,* Flammarion; — FABRE, *Souvenirs entomologiques,* Delagrave; — MANQUAT, *Les tropismes dans le comportement animal,* Nancy, Vagner.

BINET, **L'âme et le corps,* Flammarion; — GARDAIR, *Corps et âme — La nature humaine,* Lethielleux; — LIBERATORE, *Le composé humain,* Berche; — DE BONNIOT, *L'âme et la physiologie,* Téqui.

LALO, *Esthétique,* Alcan; — LÉVÊQUE, *La science du beau — Le spiritualisme dans l'art,* Alcan; — LONGHAYE, *Théorie des belles-lettres,* Téqui; — MARITAIN, *Art et scolastique,* Art Catholique; — TAINE, *Philosophie de l'art,* Hachette.

DEO GRATIAS

ÍNDICE DE MATERIAS

LÓGICA FORMAL

NOCIONES DE ONTOLOGÍA

Capítulo I. — Composición del ser creado

Capítulo II. — División del ser creado

Capítulo III. — Las causas del ser

Capítulo IV. — El ser en sí mismo

PSICOLOGÍA

La vida vegetativa

PSICOLOGÍA

LA VIDA SENSITIVA E INTELECTIVA

Capítulo V. — El conocimiento sensitivo externo

Capítulo VI. — El conocimiento sensitivo interno

Capítulo VII. — El conocimiento sensitivo interno

Capítulo VIII. — El conocimiento sensitivo interno

CAPÍTULO XIV. — LA ACTIVIDAD APETITIVA

CAPÍTULO XV. — LA ACTIVIDAD APETITIVA

CAPÍTULO XVI. — LA ACTIVIDAD APETITIVA

CAPÍTULO XVII. — LA ACTIVIDAD APETITIVA

CAPÍTULO XVIII. — LA ACTIVIDAD APETITIVA

CAPÍTULO XIX. — LA ACTIVIDAD APETITIVA